

مسئلہ اعدائے

شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی



شیخ الحدیث مولانا محمد ادریس کاندھلوی



حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب ظلم



ادارۃ تبلیغ الاسلام

لاہور، کراچی (پاکستان)

مسئلہ تقلید

از

شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ
 شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد امجد علی گاندھلوی
 حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم ایفند

ناشر۔

ادارۃ اشرف البکیرز انکمپوزڈ امپرنٹ

☆ ————— ☆
 پتہ: انور روڈ، کراچی-۱
 ۱۹۸۱ء

☆ ————— ☆
 ۱۹۸۱ء - ۱۹۸۲ء
 ۱۷۲۲۳۱ - ۱۷۲۲۳۲

☆ ————— ☆
 پتہ: ۱۷۲۲۳۱ - ۱۷۲۲۳۲
 ۱۷۲۲۳۱ - ۱۷۲۲۳۲

یار اہل کس + تاریخ ۹۷۸ھ
 جامعہ تمام : اشرف برادرز - لاہور
 ناشر : ادارہ اسلامیات لاہور
 طباعت : طباعت
 قیمت

ادارۃ اشرف برادرز پبلیشرز لاہور

پتہ : لاہور - بازار کلاں - لاہور	تلفون : ۴۶۸۳۱۱۱ - ۴۶۸۳۱۱۲	پتہ : لاہور - بازار کلاں - لاہور
----------------------------------	---------------------------	----------------------------------

مطبع کے پتے

ادارہ اسلامیات ۱۹۰ - انارکلی - لاہور
 دارالاشاعت اردو بانار - کراچی
 ادارۃ المعارف دارالعلوم کراچی
 مکتبہ دارالعلوم، دارالعلوم کراچی

ترتیب

مختصا

مسئله تقدیر
از حضرت شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی ۵

مسئله تقدیر
از شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد اویس کاندھلوی ۵۵

مسئله تقدیر
از حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب مدظلہم ۶۵



مسئلہ تفسیر

از

شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمتہ اللہ علیہ

— — — مع مقدمہ — — —

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع نورانی مرقدہ

ناشر

ادارۃ اسلامیات ۱۹ انا سکی لاہور

مقدمہ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اتحاد بعد مسئلہ ایک طرف اپنے آثار و مظاہر کے اعتبار سے اس قدر اہل ہدایت میں سے ہے کہ کوئی انسان اس سے آنکھ نہیں کھاسکتا، اور ہر وہ انسان جو خدا کو قادر مطلق اور تمام قوتوں سے بالاتر تسلیم کرتا ہے خواہ مذہباً وہ کسی فرقہ میں داخل ہو وہ اللہ کا مسئلہ تقدیر سے کسی طرح گریز نہیں کر سکتا۔

دوسری طرف انسان بالطبع حقائق ہشیائیکہ پہنچنے کی کوشش کرنے کا سوچتا ہے۔ جب اس راہ سے اس مسئلہ میں غلط کیا جاتا ہے کہ اس کی کد اور حقیقت معلوم ہو تو بڑے بڑے دہر و نقی پھیلنے لگتے ہیں، وہ عمل و خیال کی نگاہ سے کہ سب سے تقدیر صفات ہیں۔ یہاں مسئلہ ہے جس کی پوری حقیقت ہم انسان عقل کی پرواز نہیں اور انسانی عقل و فکر کا مختصر سا دائرہ اس کو مانا نہیں سکتا۔

لاتدو کہ الابداد و هو یدون الابداد والقرآن

اصل کو نظریہ نہیں پاسکتیں اور سب غلطوں کو پاسکتا ہے۔

ہر مذہب و ملت کے بڑے بڑے محققین نے اپنی سخیل پر قلم اٹھایا، لیکن آخری حقیقت

سب کے بیان کی اس سے آگے نہیں بڑھی کہ

کہ حیرت مگرث استقیم کہ قسم

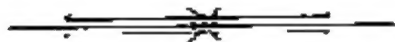
اس دورِ الحاد و زندقہ میں اس کی شدید ضرورت تھی کہ اہل عصر کے فرائض اور ذمہ
فکر کے مطابق کسی سنی علما کے مسئلہ کے مختلف پہلوؤں کو واضح کیا جائے۔

سیدی و استاد ذی شریع الاسلام حضرت مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی قدس سرہ کو
حق تعالیٰ نے بیان و توضیح کا ایک خاص حکم عطا فرمایا تھا اس لئے ہمیشہ کا اہل عصر کی
نظر یہی تھی اس قسم کے مسائل میں انہیں پر پوری تھیں میرے استاد محترم محدث العصر حضرت
مولانا سید محمد افود شاہ کشمیری قدس سرہ نے بار بار کاپ سے فرمایا کہ پیر اول چاہتا ہے کہ وہ
مسئلوں کی توضیح آپ مستقل رسالوں کی صورت میں لکھیں ایک مسئلہ سمیرا شاہ انبیاء و مرسلین
مسئلہ تقدیر اپنے مسئلہ پر تو حضرت مولانا نے عرصہ ہوا ایک رسالہ "خوارق عادات" کے
نام سے تصنیف فرمایا تھا جو اسی وقت شائع بھی ہو گیا دوسرا مسئلہ باقی تھا اس کے
لئے فرصت کا انتظار رہا تا آنکہ جامعہ اسلامیہ ڈیوبند ضلع سورت میں ایک سال درس
صحیح بخاری میں آپ نے اس مسئلہ پر ایک جامعہ تقریر فرمائی یہ تقریر بخاری حضرت
مولانا کے بیان سے پوری ضبط کی جاتی تھی یہ مسئلہ بھی اس میں پوری وجہات و تفصیل سے
حافظ ضبط ہو گیا پھر حضرت مولانا نے اس تقریر پر نظر ثانی کر کے چاہا ان عبارتوں
فرمائی اور مسئلہ تقدیر پر خصوصیت سے اعلان فرمایا کہ اس کو ایک مستقل رسالہ میں شائع
کرنے کے قائل بنادیا، مگر حکم نفاذ قدیر شیخ الاسلام کی حیات میں اس کی اشاعت کیا تو
نہ آئی اب اللہ تعالیٰ جزائے خیر عطا فرمائے مولانا مرحوم کے بارود خور و بھائی فضل حق
صاحب شمالی کو کہ انہوں نے اس کی اشاعت کا انتظام فرمادیا۔

اس رسالہ کا نفع کن پوری قدر و قیمت تو حضرت شاہ صاحبؒ ہی پہنچاتے
 مگر افسوس ہے کہ وہ آج ہم میں نہیں، لیکن اتنی بات ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ یہ رسالہ
 اس موضوع میں بہت فقیر ہے، اور دلچسپ شہادت کے لئے اگر سیر ہے۔ اللہ تعالیٰ
 مسلمانوں کو اس سے مستفید فرمائیے۔ آمین

بندہ محمد شفیع عثمانی دیوبندی

مقیم گواچی ۲۹ محرم ۱۳۷۱ھ



مسئلہ تقدیر

پر

ایک اہم مشبہ اور اس کا ازالہ

فَقَالَ وَجِلَّ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَلَا تَنكِحُ عَنِّي كُنَانَا اَلْمُحْصَنُونَ
 علیہ السلام نے جو فرمایا کہ سب کچھ پہننے سے متین اور محصل شدہ ہے، اس پر صحابہ کو یہ شبہ
 ہوا کہ جب سب کچھ طے شدہ اور متعین و مشخص ہو چکا اور جو وہاں طے ہو چکا وہی واقع ہو کر رہے گا
 بعد عمل کرنے سے کیا فائدہ؟ کیونکہ علم الہی میں جو متعین اور طے شدہ ہے، اس کے غلات
 ہونا تو ممکن نہیں، عمل کر دیا نہ کر دیکم کر دیا زیادہ، اسی کے مطابق ہو کر رہے گا۔ حضرت علیؓ
 علیہ السلام نے جو جواب ارشاد فرمایا اس کا حاصل یہ ہے کہ تم عمل کرتے رہو، کیونکہ تم کو
 کیا خبر ہے کہ اللہ کے علم میں کیا چیز طے شدہ ہے، لہذا تم اپنا کام کرتے چلے جاؤ۔
 فضول بحثوں میں مبتلا نہ ہو، اور تم ناگزیر کہہ گئے وہی جو علم الہی میں طے ہو چکا ہے، پھر ایسی
 بات کا رد محض میں اُٹھتے ہے کیا فائدہ۔

روایہ کہنا کہ کسی شخص کا جتنی یا جتنی ہونا اور اسی طرح سعید و شقی ہونا واجب پہنچے
 لکھا جا چکا ہے تو عمل کی کیا ضرورت، تقدیر کا لکھا تو پھر حال پُورا ہو کر رہے گا نیک یا بد نہ

کی دلیل ہے کیونکہ تقدیر میں جہاں یہ لکھا ہے کہ فلاں شخص غنی یا مسکین ہوگا اور یہ بھی لکھا جا چکا ہے کہ وہ شخص فلاں فلاں عمل کر کے اس نتیجہ پر پہنچے گا۔ لہذا وہ اعمال بھی مقدر ہوتے اور ان کا صدور بھی تقدیر ہی کا ایک جزو ہوا، پھر اس کے نکلات کیسے ہو سکتا ہے پس یہ سوال کہ ہم عمل کیوں کریں، یا عمل میں زیادہ جان کیوں ہاریں، اس کا جواب یہ ہوگا کہ ہمارے تقدیر میں جن اعمال کے ذریعہ حیات میں پہنچنا یا سعادت عالیہ حاصل کرنا لکھا ہے ان کا صدور بھی ہم سے ضروری و لازمی ہے جس طرح دنیا میں ایک مدت مسکنہ ایک ہماری حیات جن اسباب کے ذریعہ مقدر ہے ان اسباب کی میاشرت بھی تقدیر ہی طوط پر ہمارے لئے ضروری ہے، تقدیر میں صرف نتائج و سببات ہی ہیں، ان کے اسباب و ذرائع اور مبادی بھی پہلے سے لکھے ہوئے ہیں۔ لہذا یہ سوال بالکل بے موقع ہے۔

فلاں صریح کہ جس شخص کا جتنی یا جتنی ہونا مقدر ہے وہ خواہ کتنی ہی بھٹکے و گمراہ کرے اس کی طبیعت آخر کار اسی طرف چلے گی اور وہی اعمالی عامل یا افعال کفریہ اس کے لئے آسانی ہوتے چلے جائیں گے، جو اس کے آخری نتیجہ تک پہنچنے کے وسائل و ذرائع ہیں اور ان اچھے بُرے اعمال کی تفریق و امتیاز جن اسباب پر مبنی ہے مثلاً انزال کتب و ارسال رسائل وغیرہی سب کا وقوع پدید ہونا بھی ناگزیر ہوگا، بہر حال جس طرز ایک شخص کا جتنی یا جتنی ہونا مقدر ہے، اس کے مناسب اعمال کا صدور بھی مقدر ہے اور اچھے بُرے اعمال کی تقسیم کے لئے کتابوں اور رسولوں کا آنا بھی مقدر ہے، یہ سب چیزیں ایک طے شدہ پروگرام کے مطابق ہو کر رہیں گی۔

انسان مختار ہے یا مجبور

خیر یہ تو ایک سوال و جواب کی تقریر و تشریح تھی جو صحابہ اہل بیت و ائمہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان پیش آچکا اس کے بعد ہاں ایک دوسرا سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہمارے یہ اعمال آیا ہمارے ارادہ و اختیار میں ہیں، یعنی ان کے صدور میں ہمارے اختیار و ارادہ کو کچھ دخل ہے یا ہم بالکل مجبور محض اور مضطر ہیں یہ سوال اس لئے ہو رہا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کے علم کے خلاف ایک ذرہ بھی نہیں مل سکتا بشخص کسی عمل کو کر سکتا ہے اور نہ کیا جو علم الہی میں پہلے سے مقرر اور طے شدہ ہے، تو پھر بظاہر عامل اپنے عمل میں مجبور و مضطر نہ ہو، اور عامل کے اپنے ارادہ و اختیار کو کوئی دخل اس کے صدور میں نہ ہو، گویا بندوں کے سارے افعال و نظاری ہو گئے، لیکن فی الحقیقت یہ بات غلط ہے کہ علم الہی کی وجہ سے عامل کا ارادہ و اختیار سلب ہو جاتا ہے، ہر چیز کے اس طرح وقوع پذیر ہونگی جو علم الہی میں نازل سے طے شدہ ہے ایک مثال بلا بھی اس سے تعلقت نہیں ہو سکتا، مگر یہ علم الہی انہی ہمارے ارادہ و اختیار کو پھر بھی سلب نہیں کرتا بلکہ انہی اس کو اور زیادہ ثابت و مستحکم کرتا ہے، کیونکہ علم الہی میں مثلاً ہمارے افعال اختیار کے متعلق یہ طے شدہ ہے کہ فلاں شخص اپنے ارادہ و اختیار سے فلاں عمل فلاں وقت میں کرے گا، یا علیہ یہ ضروری اور لازم ہو گا کہ وہ شخص اپنے ارادہ و اختیار ہی سے وہ عمل انجام دے، اور نہ ایک چیز کا علم الہی کے خلاف واقع ہو، لازم آئے گا کہ جو عمل ہے۔

علامہ بریلو علی بن ابی طالب کے مقرر و متعین ہونے کی وجہ سے عالم کا مسلوب الارادہ والا اختیار نہ ہونا ایک اور جہت سے بخوبی سمجھ میں آسکتا ہے۔ تھوڑی دیر کے لئے افعال و اعمال عباد کے متعلق بحث کو ختم کر رکھتے، میں یہ چھٹا جہل کہ خود اللہ تعالیٰ کے جو کچھ افعال و تصرفات ہوتے وقت اس کائنات میں مشاہد ہیں وہ سب اس کے علم قدیم محیط میں پہلے سے ثابت عیناً یا نہیں؟ اگر نہیں ہیں تو جہل لازم آتا ہے۔ البتہ آثار پر سے دیکھ کر خود اللہ تعالیٰ جو کچھ افعال اس دنیا میں کرتے ہیں وہ سب علم قدیم میں پہلے ہی سے طے شدہ ہیں، کیونکہ جہل انتہی ہے اب سوال یہ ہے کہ خود اللہ تعالیٰ کا کوئی فعل اس کے علم قدیم کے محیط کے خلاف ہو سکتا ہے؟ اگر نہیں ہو سکتا، جیسا کہ ظاہر و مستقر ہے تو یہاں بھی وہی بحث آگئی جو ہم افعال عباد کے متعلق کر رہے تھے کہ جب علم قدیم سے خلاف نہیں ہو سکتا، تو عالم اپنے فعل میں مجبور و مضطر ہو گا، اس بنا پر تو یہ لازم آتا ہے کہ بندہ تو وہی ہے ایک طرف خود اللہ تعالیٰ بھی فاعل و مختار نہ ہو، نعم تو افعال عباد کا علم میں تھے، یہاں خود افعال باری کا اضطرار ہی ہونا لازم آگیا۔

پس ثابت ہوا کہ کسی فعل کے ساتھ علم الہی کے متعلق ہونے سے فاعل کا مضطر اور مسلوب الارادہ ہونا لازم نہیں، خواہ وہ فاعل اللہ تعالیٰ ہو یا بندہ سے ہوں تو اصل بات وہی برتی جہاں کہہ چکا ہوں کہ علم الہی قدیم عالم کے ارادہ و اختیار کی نفی نہیں کرتا، اسے ایک ناقص سی مثال سے سمجھئے، آپ جانتے ہیں کہ ریل گاڑیوں کی آمد و رفت تار بکھڑکانا طے شدہ ٹائم ٹیبل بالکل موافق و مطابق ہوتا ہے مگر کیا اس ٹائم ٹیبل کو تبدیل کے چلنے اور اس کی حرکت میں تاخیر بھی ممکن ہے؟ ظاہر ہے کچھ بھی ممکن نہیں، تو بطور تقریباً الیٰ انہم کے علم الہی بطور ناقص نہیں کے کچھ فرقہ

کہ قائم میل بنانے والوں کا علم چوکھوٹھ کال نہیں لہذا وہ محض اپنے قواعد اصول کی بنا پر طے کر چکے ہیں کہ غلط استغیث پر کٹاری لٹاؤں رت پھینچے گا، اُن کو یہ خبر نہیں ہوتی کہ کسی دن درمیان میں لائق ٹوٹ جائے گی یا انجن خراب ہو جائے گا، یا اور کوئی حادثہ پیش آئے گا، اس منع کا ٹی لیٹ ہو جائے گی، اس قسم کے حواشی و سوانح جزئیہ کا علم محیط ان کو نہیں ہو سکتا، لہذا کبھی کبھی ان علما میں حوادث کہنا پر ان کے طے کئے جوتے قائم میل سے مختلف ہونا ناگزیر ہے، لیکن اللہ تعالیٰ کا علم چونکہ تمام جزئیات پر ہو رہا ہے، سو بھیجے قفا محیطا محیط ہے، لہذا ذرہ برابر بھی اس کے علم سے مختلف نہیں ہو سکتا، جسہ من کو کہ قائم میل بنانے والوں کو بھی اگر ایسا ہی علم محیط حاصل ہوتا، تو مختلف ہو گز نہ ہوتا، بہر حال یہاں تشبیہ دیتے وقت مختلف و عدم مختلف کی بحث نہیں، بلکہ تشبیہ صرف اتنی بات میں ہے کہ انجن کی حرکت اور اسٹیم کے لعل میں اس قائم میل کو کوئی دخل نہیں، انجن اسٹیم کی طاقت اور اپنی حرکت سے دوا بھد کے ارادہ کے موافق چلتا ہے، قائم میل کا اس حرکت کرنے میں کوئی دخل نہیں، اسی طرح اللہ تعالیٰ کا علم قدیم عامل کی قدرت و اقتدار کو مطلب نہیں کرتا، بلکہ علم تو معلوم کے تابع ہوتا ہے کیونکہ علم اس معلوم کے صحیح انکشاف ہی کا نام ہے، معلوم کے واقع ہونے ہی علم کا کوئی دخل نہیں۔

مسئلہ تقدیر کے متعلق معتزلہ کے عقائد

یہاں ایک حدیث اسباب کے متعلق گفتگو ختم ہوتی، اب میں مستقل طور پر مسئلہ تقدیر

کے متعلق کچھ مزید روشنی ڈالنا چاہتا ہوں۔ صریح مسلم کی کتاب اگلیاں میں ایک روایت ہے جس کا
مضمون یہ ہے کہ ایک شخص حضرت ابن عمرؓ کی خدمت میں آیا اور عرض کیا کہ پہلی طرف
کچھ لوگ ہیں جو علم میں اشتغال رکھتے ہیں اور اس کی گہرائی میں گھستے ہیں وہ لوگ کہتے ہیں اَمْرٌ
أَنْ لَا قَدْ زَوَانَ الْأَهْوَاءُ یعنی تعصیر کوئی چیز نہیں اور بندہ جو کچھ کہہ کر کتاب
پہلے سے اللہ تعالیٰ کو ان افعال کا کوئی علم تھا (معاذ اللہ) کچھ نہیں جانتا تھا کہ بندے
کیا کام کریں گے بلکہ کسی بندے سے کوئی فعل صادر ہو چکنے کے بعد اللہ تعالیٰ کو اس کا علم
ہوتا ہے۔ جیسا کہ بعد افعال کے بعد ہیں اور یہی بھی کچھ علم ہر جاتا ہے۔

الغرض یہ لوگ اللہ سے علم قدیم محیط کی نفی کرتے ہیں۔ افعال صداد کے وجود میں
آنے سے پہلے ان کا علم اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت نہیں کرتے۔ یہ عقیدہ بسن قدما معتزلا کا
تھا جیسا کہ ماقلا نے تصریح کی ہے لیکن بعد میں معتزلہ نے اس عقیدہ کو جس سے حضرت
حق جل جلالہ کی طرف جہل کی نسبت آتی تھی جو اس کی جناب رفیع میں سخت تری کی گستاخی
ہے ترک کر دیا۔ کیا تصریح بہ الفرقی (رفع العلم ص ۱۶۱) (۱)

اب متاخرین معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ افعال عباد وجود میں آنے سے پہلے ہی
اللہ تعالیٰ کے علم قدیم محیط میں طے شدہ ہیں اس کو پہلے ہی سے سب کچھ علم ہے کون بندہ
کیا کیا کام کرے گا۔ جیسا کہ اہل السنۃ کا عقیدہ ہے لیکن یہ متاخرین معتزلہ حق تعالیٰ
کو جہل کے عیب سے منسوب سمجھتے ہوئے مانتے ہیں یہ کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ عباد کا خالق تو ضرور
ہے مگر ان کے افعال کا خالق نہیں۔ عباد اپنے افعال کے خود خالق ہیں، خدا کا اس میں کچھ دخل

نہیں ہوتا۔ اصل یہ ہے کہ بندے دلوں قسم کے کام کرتے ہیں، اچھے بھی، بُرے بھی ملتا
اور بدل و نقصان کا بھی ان سے صدور ہوتا ہے، اور مہنگم و مہامی کا بھی، اب اگر بندوں
کے جملہ افعال کا مائع باری تعالیٰ کو مستار دیا جائے تو ضرور قیام کی نسبت اس کی
طرف لازم آتا ہے جو محال ہے، اس سے بچنے کی تدبیر قدامت و عزت نے تو جیسا کہ ابھی
گنہ چکا ہے یہ سوچی تھی کہ صورت سے ظلم باری ہی کا انکار کر دیا جاوے، نہ رہے گا پاس
و نہ بچے گی، یعنی باری تعالیٰ نے سب مخلوقات کو پیدا کر دیا، اور بندوں میں ہر قسم کے
کام کرنے کی قدرت اور توفیق بھی رکھ دی، آگے چل کر بندے ان توفیق کو کن کا مول میں
استعمال کریں گے۔ اچھے یا بُرے ہیں، اس کا کوئی علم اُسے نہ تھا، اس نے تو گویا بندے
کے لاکھوں توار سے دی، آگے غنیمت توار سے چادری جیل اللہ کرے گا، یا اُسے کسی معصوم
اور بے گناہ آدمی کی گردن پر بٹھائے گا، اس کی ذبانی کو پیٹے سے خبر تھی، نہ اس میں اس
کا کچھ دخل (العیاذ باللہ)

مناظرین سے سمجھا کہ ظلم باری کا انکار کرنا تو بدترین جہل و حماقت ہے، ہاں بندوں
کے افعال کو مابہ کی ذوات تک محدود رکھا جائے، اور ان کا رشتہ امتساب باری
نمائے سے مستطیع کر لیا جائے، تو پھر ان کے بُرے چلنے کی ذمہ داری بھی انہی پر عائد ہوگا
ضرور و قیام کی نسبت خداوند قدس کی طرف نہ رہے گی، اس لئے یہ دعویٰ کر دیا
کہ بندوں کے افعال بعد بندوں کی مملکت ہیں۔ ان کے صدور میں حق تعالیٰ کے ارادے
در مشیت کو کوئی دخل نہیں، مگر خود بندے اور ان کی تمام توفیق اس خدا کی پیدا کی ہوئی ہیں

لیکن ان توفروں سے اچھا یا بُرا کوئی کام گنا یہ بالکل بیہودوں کے خست یا رہے ہو گیا جس طور سے وہ کسی بے گناہ کو قتل کرتا ہے وہ خدا کی دی ہوئی ضرور ہے، تاہم اس تلوار کا چلانا یہ بندے کا کام ہے جس سے خدا کے ارادے کا کوئی تعلق نہیں۔ اس طرح اس فعل کی بُرائی کا یا اری لغائے کل جانب انتساب نہیں ہو سکتا۔ لیکن ان لوگوں نے اس پر غور نہیں کیا کہ انتساب جرم کے طرح اعانت جرم بھی جرم ہے۔ خون ناحق کے قاتل اسباب و وسائل اور آلات و قوی اگر ایک شخص نے قاتل کے لئے فراہم کئے اور قطعی و یقینی طور پر یہ جانتے ہوئے کہ قاتل ان سامانوں اور قوتوں کو یہ گناہوں کے قتل ہی میں استعمال کرے گا، باوجودیکہ وہ قادر تھا کہ اگر چاہتا تو یہ سامان اور قوت اس کے ہاتھ میں دویتا یا ایسا مفید کر دیتا کہ اسے قتل پر قادر نہ ہی نہ رہتی، تو عموماً یا قاتل کو کسی عاقل حکیم کے نزدیک ایسا شخص جرم مذکور سے بالکل بری نہیں سمجھا جاسکتا، البتہ اگر اس سے اسباب و آلات دیتے وقت یہ علم نہ ہوتا کہ یہنے والا ان چیزوں کو کہاں استعمال کرے گا تو بیشک معذور سمجھا جاسکتا تھا اس مستبار سے قعداء معتزلہ اپنی گمراہی میں دُمد اندیش تھے کہ انہوں نے مشرور سے علیم الہی تسلیم کرنے سے ہی انکار کر دیا، متاخرین جب علم الہی کی جہد گیری اور اعادہ کو تسلیم کر چکے تو اب عباد کو عاقلی افعال مان کر بس ان کے لئے عقوبت کوئی چارہ کار نہیں رہتا کہ اللہ کی طرف ضرور کیا نسبت سے انکار کر سکیں، کیرتو اس نظام قاتل کو آخر پیدا تو اسی لئے کیا، اس کے بازو میں قوت اسی نے رکھی جس سے وہ تلوار اٹھاتا ہے۔ اس کے اندر قدرت اور قوت ارادی اور تمام اسباب قتل اسی لئے

پیدا کئے اور ان پر اس ظالم کو درست رس دی قطعی طور پر یہ جانتے ہوئے کہ ظالم ان سانوں سے کام لے گا۔ ان ممالک میں تو ہمارے زعم کے مطابق حتیٰ تعالیٰ کی تشریف و تقدیس کیسے قائم ہو سکتی ہے۔ حالانکہ اس تشریف و تقدیس کو ثابت رکھنے کے لئے ہم نے ایک خانی کے صوا کر وڈوں تعاقب تجویز کئے تھے، یعنی برصغیر کے مستقل خاقان مانا تھا۔ پھر بادشاہ سے بھاگ کر پناہ کی پناہ دینے سے کیا فائدہ ہوا جبکہ عہد کو اپنے افعال کا خاقان بنا کر اور ایک نوع کا شرک اختیار کر کے بھی نسبت شہید رانی اللہ سبحانہ کا الزام جوں کا توں رہا۔

ایک واضح مثال

مثال کے طور پر دیکھئے کہ کٹر عربوں کو اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا۔ اسے خد رستی دی نہیں کی مگر وہی قوتیں اس میں رکھی، سادہ سامان چشم و خد م۔ قوت و اقتدار اور ملک و سلطنت کے لوازم اس کے قبضہ میں دیئے جس کے غرور اور ٹھنڈ میں افا ربحم الاعلیٰ کا دعویٰ کو بھٹکا حضرت موسیٰؑ کی دعوتِ حق کو ٹھکرا دیا، بنی اسرائیل پر ظلم کئے اور ظاہری اقتدار پر اتنا کہ کہنے لگا، الیس لی ملک مصر و هذا الا انما رعبی من تحتیٰ حالانکہ خداوند تعالیٰ اپنے ظہیرِ قدیم سے جانتا تھا کہ یہ طعون ان تمام سامانوں اور قوتوں کو اس طرح کی مشرارت و فساد اور غور و اضلال کے کاسوں میں مروت کرے گا۔ اب تناوین معزولہ سے سوال یہ کہ یہ سب باتیں جانتے ہوئے اسے پناہ کیوں کیا، پیدا ہی نہ کرتے یا پیدا ہونے کے بعد اندھا دھند اپنا رخ بنا دیتے یا اس پر فوج گرا دیتے یا سادہ سامان کچھ نہ دیتے۔ ایک

بھیک جتنا نفیر بنادیتے عمران انوں میں سے کچھ نہ تھا بلکہ اسباب و وسائل کی مسترد والی انتہا کو پہنچا دی گئی اور سرعین سے پہلے ایس کو دیکھتے جو نام مشرک کا مانہ ہے، وہاں اس سے بھی لڑا وہ چٹوٹ نمایاں ہے۔ الغرض مفسر افعال کا خالق مان کر بھی وہ عقدہ حل نہیں ہوتا جس کے حل کرنے کے لئے اس عقیدہ شرکیہ کے ارتکاب کا تحمل کیا گیا تھا نسبت الشرائع کا مشہد پرستور باقی رہتا ہے اور مندرجہ کمال کی تسبیح پوری نہیں ہوتی۔

الحاصل جب متاخرین معتزلہ نے علم قدیم کو تسلیم کر لیا تو اب ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ کو پہلے ہی سے معلوم تھا کہ فلاں شخص یہ نسا و اور شرارت ریاقت کرے گا تو اس کو روکنے پر اللہ تعالیٰ کو قدرت ہے تاکہ یہ شرارت نہ ہو سکے، یا قدرت نہیں، اگر قدرت نہیں تو عجز لازم آتا ہے اور وہ بھی ایسا بدترین عجز کہ خالق اپنی مخلوق کے اور خدا اپنے بندہ کے مقابلہ میں عاجز ٹھہرتا ہے اور اگر روکنے پر قدرت ہے پھر نہیں روکتا بلکہ اس کو شرارت کے سامان اور قوت سے امداد دیتا ہے تو سہ لازم آئے گا، پس علم قدیم کو مان لینے کے بعد اشکال سے بچو گئے کی کوئی صورت نہیں اس لئے امام شافعیؒ نے فرمایا، کہ آن سلمو القلادی العبد لخصمه۔ علم کو تسلیم کر لینے کے بعد عجز یا سہ ضرور لازم آئے گا جو سب کے نزدیک نقص ہے۔

افعال عباد کی حکیمانہ تشریح

اس کے بعد ادھر بھی غور کرنا چاہیے کہ عباد کو ان کے افعال کا خالق کہنا کہاں تک

قابل قبول ہو سکتا ہے کسی چیز کے خالق ہونے کے معنی بالارادہ وجود عطا کرنے کے ہیں۔ اب دیکھتے کہ مثلاً زید کا وجود خود اس کے قبضہ میں نہیں خدا کے قبضہ میں ہے اور اسی کا عطا کیا ہوا ہے، اس میں اس کا احساس، عقل، قدرت، قوت ارادی اور حوارج یہ سب چیزیں جن سے وہ کوئی عمل کرتا ہے خدا کی پیدائی ہوئی ہیں، اور آگے چلے مراتب قصد و ارادہ جس حاضر و پیش نفس، ہم اور عزم، کہ چھوڑ کر کسی فعل اختیار کی نفسِ مدعوہ و وقوع کی کیفیت ملاحظہ فرمائیے، ابن سینا نے "قانون" میں لکھا ہے کہ سرکتہ ارادی جو اعضا سے متعلق ہے اس کی پہل اس قوت سے ہوتی ہے جو رافع سے بواسطہ اعصاب اعضا میں پہنچتی ہے اس کی صورت یہ ہے کہ عضلات جو اعصاب و رافات وغیرہ متعلق ہیں جب سمٹ پاتے ہیں تو فوراً رافع و عصب سے ملسم اور اعصاب میں نفوذ کئے ہوئے ہے کھینچ جانا ہے جس سے اعضا بھی کھینچ جاتے ہیں اور جب عضلہ منہسل ہوتا ہے تو فوراً ٹھیک پڑ جاتا ہے اور عضو رافع ہوتا ہے۔ ۱۰۷

اس تشریح سے معلوم ہوا کہ نفس انسانی ادا کے بعد کسی کام کا ارادہ کرنا ہے تو عضلات کو جو جسم انسانی میں پانچ مراتب میں کشش و غیروہ کے کسی عصب خاص کے ذریعہ جو شستہ ہیں جس عضو کو چاہتا ہے خاص حرکت دیتا ہے جس سے فعلی مطلق وقوع میں آتا ہے۔ یہاں یہ امر قابلِ ملاحظہ ہے کہ نفس انسانی کو تر سے لے کر پاؤں تک جس عضو کو حرکت دینا ہو تو ضرور ہے کہ پانچ سو اربعہ عضلات اور شستہ اعصاب میں سے اس عضلے اور اس عصب کو حرکت دینا ہوگا جو اس خاص عضو سے متعلق ہے اور یہ ظاہر ہے کہ

قبل اس کے کہ کسی عضلے اور عصب کو حرکت دیں اس کو معین کرنے کی ضرورت پڑے گی تاکہ خاص اسی کو حرکت دی جائے جس کی طرف توجہ ہے اور معین کرنا اس بات پر موقوف ہے کہ پیش تر تمام اعصاب و عضلات کو بالتفصیل جاننے، اس کی مثال بعینہ یسی ہوگی جیسے کھینٹے کے ذلت غم کو حرکت دینے کے واسطے پہلے پتہ انگلیوں کو متعین کرتے ہیں جن سے قلم کو حرکت دینا ہوتا ہے پھر ان انگلیوں کو ارادہ و اختیار سے حرکت دیتے ہیں جن سے قلم کو حرکت ہوتی ہے اس موقع پر ہم ان انعامات سے درخواست کرتے ہیں کہ جس عضو کو یہاں تک بکرات و حرارت حرکت دے کہ خود و قہراً اپنے وجہ ان سے دریافت کر لیں کہ اس اختیار کی حرکت کے وقت کسی عضو یا عصب کی طرف نفس کی اولی توجہ بھی ہوتی ہے یا یہ مقدم ہوتا ہے کہ اندر کوئی عضو یا عصب بھی ہے یا کسی چیز کو ہم کھینچتے ہیں جس سے وہ عضو کھینچتا ہے کوئی اس کی گواہی نہیں دے سکتا کہ اندر ولی کیا کیفیت ہے اور عضلات کو اعصاب کی توجہ کھینچتے ہیں میری دانستہ ہیں اگر کوئی پوری پوری وجدانی حالت کی ایمان سے خیر دے تو یہی کہے گا کہ عضلات و عضلات کو میں تو نہیں کھینچتا بلکہ اتنا معلوم ہوتا ہے کہ اندر عضو کو حرکت دینا چاہتے ہیں پھر جتنا یہ ہے کہ یہ عرض کر رہے ہیں اور دھراس کو حرکت ہو گئی۔ یہاں یہ کہنا ہے موقع نہ ہو گا کہ عصب و عضلے کو حرکت دینا بھی ہمارے اختیار سے خارج ہے کیونکہ اختیار ہی حرکت ہوتی تھا اس کا علم اور اللہ بھی ضرور دے گا اور یہ نہیں کہہ سکتے کہ حرکت کا اتنا وہ بعینہ عصب و عضلے کی حرکت کا ارادہ ہے اس لئے کہ جب ہمارے وجدان ہی میں نہیں کہ عصب بھی کوئی چیز ہے تو پھر یہ کیونکہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کی حرکت کا ارادہ ہوا پھر جب بحسب تشبیہ

نکلاؤا اہل باء سے یہ ثابت ہے کہ بغیر مضامین و اعصاب کی حرکت کے کوئی عضو حرکت نہیں کر سکتا، تو ضرور ہوا کہ وہی مختلف اہل بائانات ہو کر مقصود بالذات ان کی حرکت نہ ہو، حاصل یہ ہے کہ قوس کے وقت ترکیب وغیرہ ہوتی ہے وہ یا خود بخود ہوتی ہے، یہ ہمارے ارادہ سے یا حق تعالیٰ کے خلق سے چونکہ یہ مسلم ہے کہ کسی حادثہ چیز کا وجود بغیر وجہ کے نہیں ہو سکتا، اس لئے خود بخود و ترکیب و غفلات ہونا باطل ہے اور ہمت سر سابل سے ثابت ہے کہ حرکت ہمارے ارادہ سے ہوتی ہے تو اب وہ تیسری صورت باقی رہ گئی کہ حق تعالیٰ ہی کا کام ہے۔ حاصل لیل کے سلسلہ میں جس سے لے کر وقوع فعل تک کوئی وجہ ایسا نہیں کہ حق تعالیٰ کا مخلوق نہ ہو، اس سے ثابت ہوا کہ جس طرح آدمی کی ذات و صفات مسلسل الہی ہیں اسی طرح اس کے جملہ حركات و کمالات اور افعال بھی مخلوق الہی ہیں۔

سلسلہ کی پیچیدہ نظریہ تفصیل تک مولانا انوار اللہ خان مازہم کے اپنے رسالہ ”خلق و افعال“ میں ہے۔

افعال عباد کے متعلق حضرت مولانا انوار اللہ خان کی تحقیق

حضرت مولانا محمد فاکم صاحب رحمہ اللہ نے اسی مضمون کو ایک عامیہ مثال میں سمجھایا ہے وہ فرماتے ہیں کہ دو شخص ایک کھیت کی پیداوار پر جھگڑتے ہوئے خاتم کے پاس آتے۔ ان میں سے ہر ایک کا دعویٰ ہے کہ کھیت کی یہ پیداوار پیداوار میری ہے اور میں ہی اس کا مالک ہوں۔ ان میں ایک سے خاتم نے پوچھا کہ زمین کس کی ہے اس لئے جواب

دیا کہ زمین میری نہیں دوسرے کی ہے یہی اسی کا تھا، اب پانچویں ہی نے کی تھی، پہل بھی
 اسی نے پہلا دیا تھا، غرض جس قدر چیزیں اور کام اس کھیت کے تیار ہونے تک پیش آئے
 سب دوسرے کے ہیں، لہذا ان سب سے جو پیداوار حاصل ہوتی وہ میری ہے میں صرف
 اس پیداوار کے مالک ہوں، اب بتا، یہ کہ کون سی دنیا کی عداوت ہے جو اس
 مسخرے کے حق میں ڈکرنے لگی، بس اسی طرح سمجھو کہ اقبال عبادین شخاص جن تو قوی
 اور جن اسباب و آلات و نظیر سے وقور و چہرہ پرستے وہ سب من اولہا الی آخر، جب
 اللہ کی مخلوق ہیں تو نفس انحال حیران کا حامل اور تھوہے خدا سے بڑے ریزہوں کی مخلوق سے
 ہی جانتے تھے۔

مستزادہ کا انجام

مستزادہ نے خلق کے حق میں غور نہیں کیا وہ ایسا مضحکہ خیز دعویٰ برگز نہ کرتے،
 اس تمام تقریر سے میل مقصود یہ ہے کہ یہ جو قدما، مستزادہ نے علم ہی کا اٹھا کر دیا یا ان کے
 متاخرین نے انحال عبادہ خالق عباد کو قرار دیا جس کے نتیجہ میں ان کو رکھوں کہ درویشانِ
 حقیقی مانتے پڑے، اور ایک ایک بندہ کے حصہ میں لائے گھول کہ درویش و غلقات تحسین کرنی
 پڑیں جن کو بدو خدائی مخلوقات سے بھی زیادہ ہو جائے گا، کس گتہ سے عقداؤ پر مستزادہ کو
 کس چیز پر مبنی رکھا، صرف اسی بات نے کہ علم کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف لازم آئے تو
 تجھے یہ دکھانا ہے کہ بالفرض اگر تم اس سے بچ بھی گئے تو کونسا میرا، اگر ظلم و غیور کی

نسبت سے غم لئے اس نے بچا لیا تو اس سے زیادہ شائع و قبیح چیزوں کی نسبت میں ملتا ہوا
گئے اس کی پہلی یا آخر یا سب سے دھوپ سے ہلکا کر آگے گئے بنا دینا اس کو کہتے ہیں پھر اس پر
طریقہ کہ جس اعتراض سے پہنچا یا ملتا تھا وہ بھی قاصر رہا۔ اس لئے علمائے کھجے کہ جب تک
مسئلہ قہر پر گئے مانعے میں اشکالات اور دشواریاں نہ ہوں، مگر اس کا زمانہ مانعے سے
بھی زیادہ مشکل ہے یہ تو معتزلہ کا حشر تھا۔

فرقہ جبریت کے عقائد

ان کے ہاتھ ایک فرقہ جبریت کہلاتا ہے، معتزلہ نے تو خدا کو اپنے افعال
کا خالق و تدبیر دیا تھا۔ جبریت کہتے ہیں کہ خالق ہوتا تو کچھ بندہ اپنے افعال میں بالکل مجبور
محض ہے، اس کے ارادہ و اختیار کو کوئی دخل اس کے کاموں میں نہیں، ان لوگوں کے
ہمارا سوال یہ ہے کہ تم بندہ کو اپنے افعال میں ایسا مجبور محض مانتے ہو جیسے ایٹم پتھر جانک
تم کو خود بھی انسانی حرکات میں فرق کرنا ناگزیر ہے، مثلاً کاتب کے ہاتھ کی حرکت اور سر
کے اٹھنے کی حرکت میں فرق یہی ہے آخر ان دونوں حرکتوں میں وہ فرق تم کو بیان کرنا چاہی
اگر ان میں تسبیح کا الٹا کر کے یہ تو یہ محض مکارہ و تدبیرت کا اظہار ہے اور تشریح کی بات
اس حد تک پہنچ گئی ہے وہ قابلِ خطاب ہی نہیں اس لئے کہا جاتا ہے کہ قدر یہ تو بے ایمانی
میں خالق ہیں، کیونکہ انہیں لئے اللہ کے سوا بے شمار خالق مجبور کر لئے، اور جبریت حاکم و
جلالت میں گئے بغیر لئے گئے، کیونکہ حرکتِ انادہ اور حرکتِ غیر انادہ اختلافِ مراتب

کھڑکدالہ قشر میں ایک جاتہ بھی قریب کرتا ہے مثلاً ایک کشتے کو آپ کے چھوڑا تو کتا اس پتھر کی طرف بھڑک کر نہ نہیں جائے گا، بلکہ پتھر دانے والے کی طرف متوجہ ہوگا، حالانکہ اس پر جو چٹ پٹی وہ پتھر کی حرکت سے بڑی، لیکن وہ کتا بھی سمجھتا ہے کہ پتھر کی یہ حرکت فوری اور اضطرابی ہے، اس کا کوئی قصہ نہیں، ایسا ہی اگر آپ نے سانپ پر لائمی یا شیر پر گولی پھلتی تو وہ سانپ اور شیر لائمی یا گولی چلائے گا لے پر آئے گا، لائمی یا گولی کے پیچھے نہیں دوڑے گا، گویا جانوروں کے نزدیک بھی حرکتِ اناویہ اور حرکتِ اضطرابی ہیں فوری ہیں اور علم ضروری سے ثابت ہے تو ان کے درمیان کوئی ناہل فرق ہونا چاہیئے یہیں سے سند رکب سامنے آجائے۔

مسئلہ کسب

مسئلہ کسب جس میں بڑے بڑے لوگ ٹھوکر کھا گئے، حتیٰ کہ بعض حکماء نے یہ کہہ دیا کہ جبر و کسب قوام ہیں دونوں میں کوئی واضح فرق نہیں لیکن یہ بالکل غلط ہے اور دوا میں فرق و امتیاز بالکل بے غبار ہے، اس کی وضاحت کے لئے پہلے ایک مقدمہ سمجھ لیجئے کہ اللہ تعالیٰ نے جو انسان کو پیدا کیا اس میں کچھ قوی اور اکیہ کھی میں جیسے کہ حواس اور عقل اسی طرح کچھ قوی عملیہ مثلاً قدرت، امانہ اور مشیت بھی اس میں دویت کی ہیں، جس کے ذریعہ وہ اپنے جوارح و اعضاء و اعضاء کو حرکت دیتا ہے اور عمل چاہتا ہے کہ وہ ہے، مثلاً کتابت کے لئے قلم اٹھانا، ہر شخص سمجھتا ہے کہ یہ حرکت اس کے امانہ اور اختیار سے ہے

کہ اگر وہ چاہے اپنے اہل کو حرکت دے کہ کھٹا شروع کرے اور جب چاہے اسے روک دے
 اہل کی حرکت اس طرح کی یقیناً نہیں جیسے حرکت عرشہ یا سر دی سے کسی کی حرکت کہ اس کو
 اگر وہ بند کرنا چاہے تو بند نہیں کر سکتا، آخراں دونوں حرکتوں میں جو فرق ہے وہ کس بنا
 پر ہے، الامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ اللہ تعالیٰ نے کوئی ایسی قوت انسان کے اندر رکھی ہے جو
 ان دونوں حرکتوں میں فرق و امتیاز کرتی ہے، اسی قوت کا نام ہے قدرت یا قوت الہیہ
 جس سے جبر و جبروت وغیرہ مخدوم ہیں، اسی کے ساتھ یاد ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات منبع انوار است
 ہی وجود کا خزانہ اور سرچشمہ ہے جس کا وجود ذاتی ہے اور جہاں کہیں وجود کا کوئی ذرہ یا
 شاہد آتا ہے وہ اسی خزانہ سے آسکتا ہے، دنیا میں عیان و اوصاف، جواہر و اعراض، طبع
 اور افعال میں سے جو چیز بھی منفرد وجود پر جلوہ گر ہوگی وہ اسی موجب حقیقی کے اعطاء وجود اور
 انوار سے ہوگی، اور جب تک عالم وجود میں باقی رہے گی اسی حق و قیوم کے بقا سے
 رہے گی، بنامیں بدول کی قاضی حرکات و افعال بھی خواہ وہ اضطراری ہوں یا اختیاری
 اپنے وجود میں آنے کے لئے اسی موجب حقیقی کی قدرت ملتا اور ارادہ و مشیت تمام کھست
 ہوں گے، اس لئے وہ قدرت و اختیار اور قوت الہیہ جو ان میں فاعل حقیقی نے پیش
 ہو پر ولایت کی ہے وہ بالکل مستقل و خور مختار نہیں ہو سکتی، بلکہ مشیت الہیہ کے تابع
 رہے گی، اور قدرت غیر مستقل کہلائے گی، اب کبھی تو انسان کے بدن یا جوارح میں حرکت
 اس قدرت غیر مستقل کی توسط کے بدن ہوگی جیسے حرکت سر تنش اور کبھی اس کے
 توسط سے جیسے حرکت یہ کاتب، تو یوں کہیے کہ اللہ تعالیٰ کی قوت کا لامر و قدرت مستقل

کا تصرف انسان کے اندر در طریقہ سے ہوتا ہے۔ بعض حالات میں تو اللہ تعالیٰ کی قدرت مستفاد ہر دن توسط ہماری قدرت وغیرہ مستفاد کے موثر و منفرد ہوتی ہے جیسا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور کبھی اللہ تعالیٰ کی قدرت مستفاد ہماری اس قدرت وغیرہ مستفاد کو پہنچانے میں ڈال کر اپنا تصرف و مصلحتی ہے جیسے حرکت گناہیت و نحوہ میں، بہر حال دونوں جگہ اصل موثر و منفرد و محرک اللہ تعالیٰ ہی کی قدرت کا مد مستفاد ہے۔ فرق اتنا ہے کہ ایک جگہ اس کی تاثیر و تصرف بلا واسطہ ہے اور دوسری جگہ بلا واسطہ اسے ایک مثال سے سمجھئے۔

مسئلہ کسب کے متعلق ایک عام فہم مثال

دیکھو دن کے وقت شمس کی شعاعیں اور اس کا نور پرانہ یعنی بلا توسط قرص چمکتا پہنچتا ہے اور وہی نور شمس رات کے وقت قرص کے توسط سے آتا ہے۔ کیونکہ قرص اجازت حکماء ایک کمرہ مظلمہ ہے اس میں کوئی نور ذاتی نہیں، بلکہ شمس ہی سے نور اندکرتا ہے۔ تو رات کے وقت جو نور ہمیں پہنچتا ہے وہ کوئی دوسرا نور نہیں وہی نور ہے جو دن میں پہنچتا تھا لیکن دن کو بلا واسطہ اور رات کو بلا واسطہ قرص ہم اس سے فیضیاب ہوتے ہیں لیکن بعض اس توسط و عدم توسط کی وجہ سے اس کے خواص و احکام اور مزاج و تاثیرات بھی کچھ نام میں بھی تفاوت عظیم پیدا ہو جاتا ہے۔ چنانچہ دن کے وقت شمس کا نور جو بلا واسطہ زمین پر پڑتا ہے اس کا نام دھوپ رکھا گیا ہے۔ اس کا مزاج سخت گرم ہے زمین حجر و شجر اور انسان و حیوان پر اس کی ایک خاص تاثیر ہوتی ہے اور اس کے جذبہ کا خواص ہیں دھوپ ہی

نورِ شمس جب شب کے وقت بواسطہ کرار میں پہنچتا ہے اس کا نام دھوپ نہیں چاندنی ہے، اس کا مزاج ٹھنڈا ہے، دوسری مغزونات پر اس کی تاثیر پانی صورت سے اچھل نکلتی ہے اور اس کے خواص جدا گانہ ہیں، اس مثال سے واضح ہو گیا کہ ایک ہی چیز جیت واسطہ پہنچے اور ہمیشہ وہی چیز حجب بالواسطہ پہنچے تو دونوں حالتوں میں اس کی تاثیرات و خواص اور احکام و مزاج حتیٰ کہ نام بھی مختلف ہو سکتے ہیں۔

اسی کو ایک دوسری مثال میں سمجھیے! دیکھئے کہ شمس کی شعاع کسی چیز کو جب بلا واسطہ پہنچے اور یہی شعاع جب آتش نشینہ کے واسطے سے پہنچے، ان دونوں صورتوں کے اندر اس کی تاثیرات میں کتنا فرق ہو جاتا ہے۔ بلا واسطہ جو شعاع پہنچے گی اس کے سامنے کوئی کپڑا یا کاغذ یا لٹو رکھتے اس میں فوراً آگ نہیں لگ جاتی۔ مگر وہی شعاع جو آتش نشینہ کے واسطے سے آتی ہے تو مگر وہ بالاحیزوں میں آگ لگا دیتی ہے اٹھیکہ اسی طرح سمجھئے کہ خالقِ حقیقی نے انسان کے اندر سمیع و بصر وغیرہ جو اس و ذوق کی طرح ایک قوتِ امدادی اور نصرت بھی رکھ دی ہے، مگر وہ قوت و قدرت غیر مستعمل ہے اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے عطا ہوئی ہے! اسی کی مشیت کے تابع ہے اسی کی تحریک سے حرکت کرتی ہے اسی کے ارادے کے مطابق کام کرتی ہے، رتی برابر بھی اس کے فطرت نہیں چل سکتی۔ مگر وہ قدرت انسان کے اندر ہے ضرور جس کی بنا پر حرکتِ ارادہ و غیر ارادہ میں مشرق و جزا ہے اور انسان شجر و حجر و غیرہ سے ممتاز ہے۔ اب اللہ تعالیٰ کی قدرت مستعمل انسان میں کبھی تزلزل و واسطہ ال قدرت غیر مستعمل۔ قدرت کرتی ہے۔ بعد ازاں کہ حرکت غیر ارادہ میں اور کبھی بواسطہ قدرت

غیر مستقل کے جبکہ حرکت ارادہ میں، اور ہر انسان کی فطرت ہے کہ اس قدرت غیر مستقل کی وساطت کے ماتحت جو حرکات و افعال اس سے صادر ہوتے ہیں ان کو اپنا فعل مانتا ہے اور اپنی طرف منسوب کرتا ہے پس اسی کا نام کسب ہے جیسے پہل صورت کو جبر کہتے ہیں تو خالق مدد فوق قسم کی حرکات کا حق ثنائی ہوا ہاں بندے کے اعتبار سے اول جبر محض اور ثانی کسب کہتا ہے اور یہ لفظ قرآن کریم سے لیا گیا، فرماتے ہیں لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى النَّاسِ إِذْ أَخْرَجَهُمْ مِّنَ ظُلُمَاتٍ إِلَىٰ نُورٍ بِفَضْلِ اللَّهِ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ فِي هَٰذَا لَآيَاتٍ لِّمَن يَعْقِلُ ۚ (سورہ بقرہ ۲۱۷)۔ اب کسب کے معنی برے کسی فعل کا بندہ سے ہر لحاظ اس کی قدرت غیر مستقلہ بتخلیق الہی صادر ہونا تو کسب ایک براخی چیز ہوتی وریا ان اختیار مستقل اور جبر محض کے اندر بندہ کو مستقل اختیار حاصل ہے کیونکہ اصل محرک و متصرف اللہ ہی کی قدرت مستقلہ ہے، نہ وہ بالکل مجبور محض ہے کیونکہ اس کی قدرت غیر مستقلہ کا توسط پایا جاتا ہے اور یہ توسط کوئی معمولی چیز نہیں کسب و جبر کے مسئلہ میں امام باقری وغیرہ بڑے بڑے لوگ تو چہاتہ رنگیہ کہہ کر پیچھے گئے اور اس عقیدہ کو دل نشیں طریقہ سے حل نہ کر سکے شیخ اکبر نے "فتوحات" میں اس کو خوب حل کیا ہے اور یہ انہی کا کام تھا، عارفین ہی کا منصب ہے کہ ایسے دقائق کی حقیقت کو واضح اور مشکشف کریں۔

الحاصل جیب کسب کا ایک برزخی درجہ کل آیا تو اب مجازات کے مسئلہ میں بھی کوئی اشکال نہیں رہے گا کیونکہ مجازات کا مدار اسی کسب پر ہے اور چونکہ اس میں فی الجہد عامل کی قدرت کا بھی تعلق ہے اور قدرتِ باری تعالیٰ کا بھی دخل ہے، تو اب نہ وہ بات

کہنے کی ضرورت جو مستزاد نے مہزات کے اشکال سے گھبرا کر کہی کہ افعال عباد کے خالق
 عباد ہی ہیں جس سے کہ وہ دل خالق ماننے پڑتے ہیں اور وہ اس احمقانہ قول کے اختیار کرنے
 کی حاجت جو جبریہ نے اختیار کیا کہ بندہ اپنے افعال میں لینٹ پتھر کی طرح مجبور محض ہے
 جو مشاہدہ بدہشت اور باغداد کی سمجھ کے بھی خلاف ہے، جیسا کہ ہم تفصیلاً عرض کر چکے
 ہیں۔

المستند ایک شبہ یہ رہے گا کہ ہم نے ملاحظہ کیا کہ افعال اختیار یہ انسان کی قدرت غیر مستند
 کے توسط سے صادر ہونے پر، مگر وہ قدرت غیر مستند تو اللہ تعالیٰ ہی کی مشیت و قدرت
 کے تابع ہے، اس کے بدلے کچھ بھی نہیں کر سکتی، فی الحقیقت اللہ تعالیٰ کی قدرت مستند ہی
 سب تصرفات کرتی ہے اور اللہ کی قدرت مستند ہماری اس قدرت غیر مستند پر حاکم ہے
 لہذا اس قدرت غیر مستند کا فعل اس قدرت مستند کا ہی ہوگا، تو اب وہی اشکال پھر عد کہ
 کر آیا کہ ای افعال پر انسانی کو جزاء و سزا کیوں دی جاتی ہے، لیکن اصل شبہ کا اصل منشاء
 یہ ہے کہ ہم نے اپنے خیال میں اللہ تعالیٰ کی ایمانات کو اس دنیا کی مجازات پر قیاس کر رکھا
 ہے حالانکہ یہ قیاس غلط ہے، اللہ تعالیٰ کے یہاں مہانات محض بطریق انتقام و جزا نہیں
 بلکہ بلکہ تسبیب طبعی کے ہے، یعنی اللہ تعالیٰ نے اس عالم اسباب و مسببات کا ایک طویل و
 عرض مسلسل پیدا کیا ہے اور اسباب کے اندر ایک نوع تاثیر رکھ دی ہے کہ جب کوئی سبب
 وجود میں آتا ہے تو باذن اللہ مسبب اس پر مرتب ہوجاتا ہے جیسا کہ اس دہر و دنیا کی
 چیزوں میں آپ دیکھتے ہیں۔ مثلاً آگ میں قدرت نے اسحاق کی تاثیر رکھ دی ہے، لہذا ہر

میں یہ تاثیر ہے کہ وہ انسان کو بڑک کر دیتا ہے اب جو شخص بھی زیر کھائے گا بشر و عدم
موانع اس کی تاثیر متحقق ہو کر رہے گی خواہ اپنے قصد و ارادہ سے کھائے یا حیرانہ لگا کر
کوئی آ سے کھلا دے۔ بہر حال اس کی تاثیر ظاہر ہو کر رہے گی، دخل ہذا القیاس مناری
دنیا اسی اسباب و مسببات کے سلسلہ میں جکڑا ہوا ہے، اور کوئی نہیں بتا سکتا کہ بعد
سبب میں ایسی تاثیر کیوں ہے کہ اس پر وہ ہی سبب مرتب ہو، اگر مگر کہ کوئی شخص
دو چار جگہ اس کی کوئی وجہ بتا بھی دے تو پھر اس کی وجہ نہیں بتا سکتا مثلاً کوئی کہے
کہ آگ اس لئے جاتی جاتی ہے کہ اس میں حرارت مضطرکہ موجود ہے لیکن اس میں اس درجہ
کی حرارت مضطرکہ کیوں موجود ہے اس کا کوئی جواب نہیں ہو سکتا، اسی حرت دیکھتے کہ
انگور کے دھت پر انگور لگتا اور نیم کے دھت پر نبولی لگتی ہے۔ اس دائرہ میں کیوں
کے سوال کا حق ہی نہیں، سوائے دنیا ل کر اس کا جواب نہیں دے سکتی کہ انگور کے دھت
پر انگور ہی کیوں لگتا ہے، نبول کیوں نہیں لگتی، و بالعکس ؟ تاہم اثر رائیہ و باغ کھیا کر ہی
کہہ سکتے ہیں کہ اس کی صورت نوعیہ کا تقاضا یہی ہے، اگر پوچھا جائے کہ انگور کی بیل
کی صورت نوعیہ کا یہ تقاضا کیوں ہے ؟ نیم کی صورت نوعیہ کا کیوں نہیں ؟ تو کسی کے
پاس کوئی جواب نہیں۔

ہیچریوں کے لائینی مفروضات

یہ دہری لوگ جو اللہ کو نہیں مانتے وہ کہتے ہیں کہ اللہ یعنی اجزا اللہ و فیہ

جن کو یہ ایہہ کہتے ہیں، انہی اجزائے ذرات سے عالم کی پیدائش ہوئی انہی ذرات کی
 حتمی حرکت اور جولاں سے بعض اجزاء سے زمین بن گئی اور بعض اجزاء سے چاند سورج
 وغیرہ بنے، وغیرہ لکن اب اگر ان سے کوئی سوال کرے کہ جن اجزاء سے چاند سورج بنے
 ہیں ان سے زمین کیوں نہ بن گئی وہ بالعکس، اسی طرح اگر سوال کیا جائے کہ زمین جزا سے نہ بن
 کھنڈ چڑی بنی ان سے پاؤں کے ٹکڑے کیوں نہ بن گئے؟ پھر جن اجزاء سے مہر بنا ہے ان
 میں کتنے علوم و ادراکات اور سماعت و کمالات رکھے ہیں، یہ غنوم و کمالات ان اجزاء میں
 کیوں نہ رکھ دیئے گئے جن سے پاؤں بنا ہے؟ حساری و دنیا کے طلاصہ و دہریے بھی اس
 کا جواب جزا سے نہیں دے سکتے کہ ان اجزاء میں یہی استعداد تھی، اب اگر سوال کیا
 جائے کہ ان اجزاء میں یہی استعداد کیوں نہ ہوئی؟ بالعکس کیوں نہ ہو؟ تو اس کی کیوں نہ
 جواب دینے سے دنیا عاجز ہے اور رہے گی۔

ہلے شک ان سوالات کا جواب ہم موجدین بھی نہیں دے سکتے، مگر طالبین اور
 موجدین میں یہ فرق ہے کہ طلاصہ تو خود بھی اس راز کو نہیں جانتے، اور جس مادے سے شعور کو
 انہوں نے اپنا خالق بنا رکھا ہے وہ بھی کچھ نہیں جانتا، بلکہ وہ تو ان سے بھی بدتر ہے، یہ طلصہ
 کم از کم عقل و روایت شعور و ادراک اور قدرت و ارادہ تو رکھتا ہے، مگر اسے کمال تہ
 بالکل بے شعور حوالہ بعقل ہے، تو طلصہ نہ خود جانتا ہے اور نہ اس کا خدا کچھ جانتا ہے، جماعت
 الکلیات و المظاہر، جماعت موجدین کے، بیشک وہ بھی اس سلسلہ اسباب و سببات
 کے رادوں سے واقف نہیں، مگر ان کا خدا خالق و مالک، وعدہ لا شرک الا میں

کچھ ہوتا ہے اس کے علم محیط سے کوئی چیز خارج نہیں، لہذا اس دنیاوی مجاہدات کی طرح اللہ تعالیٰ کی مجاہدات محض بطریقِ تہتِ سام نہیں، بلکہ بطریقِ تنسبِ طبعی کے ہے۔ انسان جو کچھ اس دارِ دنیا میں کرتا ہے، آخرت میں اسی عمل کے ثمرات ملتا ہے اور عبادتِ ربیہ ہوں گے، مثلاً ایمان و اعمال صالحہ کی تاثیر طبعی یہ ہے کہ اپنے حال و فعل کو رحمت میں لے ہائے اور اس کے درجات بلند کرے۔

پس ایمان و اعمال صالحہ کی وجہ سے جنت میں ہانا ایسا ہی ہے جیسا کہ خیرہ کا لڑیاں عبیری جرابہ والا کھانے سے رمان کو قوت و تازگی پہنچتی ہے، دوسری طرف کفر اور معاصی کی تاثیر طبعی یہ ہے کہ اپنے مرکب کو تباہی کے گوشے میں پھیل دے جسے جہنم سمجھتے ہیں۔ پس کفر اور معاصی کی وجہ سے دوزخ میں ہانا ایسا ہی سمجھئے جیسے کوئی شخص زہر کھا جاتے تو اس کے لئے ہلاکت لازمی ہے۔

اعمال کے نتائج

اب اگر یہ سوال کیا جائے کہ ایمان اور اعمال صالحہ میں وہ تاثیر اور کفر و معاصی میں یہ تاثیر کیوں رکھی، سادہ بانگس کیوں دیا؟ تو میں پہلے ہی کہہ چکا ہوں کہ اسباب و مسببات کے دائرہ میں جو کچھ تاثیر و تاثر کا طبعی سلسلہ ہے اس میں کیوں کہ سوال کی گنجائش نہیں، ورنہ عالم کی ہزار چیزوں میں یہی ”کیوں“ کا سوال ہو سکتا ہے جس کا مختص جواب کسی کے پاس نہیں، لہذا یہاں یہ سوال لایا یعنی ہے، دیکھتے اہلکار اپنے یا پہلے لکھا۔ کے

تجربہ سے بتاتے ہیں کہ غلوں دعا کی یہ تاثیر اور یہ مزاج ہے، وہاں پر سوال کسی کے دل
 ہمیشہ نہیں آتا کہ اس کی یہ تاثیر کیوں ہوئی؟ اسی طرح انبیاء و جبر و روحانی و باطنی اطباء و
 انہوں نے بعض افعال خوب یا افعال جوارح کی تاثیرات بتلا دیں تو اس مسئلہ شور و شغب
 اور لامنی سوالات کی بھر مار کیوں ہے؟ گفت ہے ایسی عقل پر کہ ان معمولی اطباء کی
 بات پر تو معمول پیدا نہیں کرتی، مگر انبیاء علیہم السلام کی ہندقی ہوتی باتوں پر لغو سوال
 کرنے میں اتنی جبری ہے، تو اصل شک مشہد کی یہ ہے کہ وہاں مجازات کو ہم نے دینا
 کی مجازات پر قیام کو دیا یہی غلط ہے وہاں کی مجازات صرف اسباب و مستببات کا ایک
 طبعی سلسلہ ہے اس دائرہ میں ہی جو کچھ ہم کسب خیر و شر کرتے ہیں، میری افعال مکتوبہ و بلا
 جا کر خاص خاص شکل اختیار کر لیتے ہیں، چنانچہ ایک حدیث میں آتا ہے کہ جنت قیقاع میں
 چیل میڈان ہے، تمہارے ہی اعمال وہاں جا کر خاص خاص اشکال اختیار کر لیتے ہیں
 مثلاً تم نے یہاں سبھاوی اٹھ کہا، یہ کلمہ وہاں جا کر ایک درخت بن گیا، اسی طرح دوسرے
 اعمال خاصہ کو کچھ لیٹے اور اعمال مستنہ میں قدر میں یہی وہاں ساپول اور کچھوں کی شکل
 میں منتقل ہونے ہیں، اسے یوں خیال کیجئے کہ جب ہم کوئی نیک زمین میں ڈالتے ہیں تو
 اس سے درخت اُگتا ہے اس درخت کی اہل میں اس کی شاخوں، پتوں اور پھول پھل کے
 وہ فرق ہے، وہی بچہ چند دنوں میں پشگل و صورت اختیار کر لیتا ہے، اسی طرح ہمارے
 اعمال انجام کار وہ شکل و صورت اختیار کر لیں گے جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ اب یہ
 سوال کرنا کہ فلاں عمل سے جنت میں فلاں درخت کیوں اُگا، ایسا ہی ہے جیسا کوئی یہ

پوچھئے کہ آدم کی مصلحت سے آدم کا وقت کیوں نکلا، عیاض کا قیودا کیوں نہ بنایا، وٹیموں کے تخم سے چاول کیوں پیدا ہوئے، ظاہر ہے کہ ان سوالات کی عقلداری کے نزدیک کوئی گتھا شش نہیں، اور سب کا جواب ایک ہی ہے مگر اس میں استعداد کی ایسی تقویٰ یا اس کی صورت و حد کا اقتضاء یہی تھا۔

اب میری سرقصنہ میرے یہ بات بھی بخوبی واضح ہو گئی کہ اگر بالفرض بندہ مجبوراً اس بھی پوچھ جیسا کہ جبر کا خیال ہے اور اللہ تعالیٰ بندوں کے ان افعال و مضبوطی میں یہ تاثیر نہ کر دیا کہ انہی پر عذاب و ثواب مرتب ہو تب بھی مہمانت کی مذمت کوئی اشتغال نہ ہوتا کیونکہ جب مہمانت بطور قسب طبعی ہوئی تو ضروری نہیں کہ سبب چسب کا ترتیب صرف اسی وقت ہو جب سبب مادے اور اضیاء سے وہ مادہ جزا کوئے ترتیب بہت سے اسباب طبعیہ میں برابر تجربہ کرتے ہیں کہ سبب کا تحقق الامداد ہو یا نہ ارادہ سبب اس پر مرتب ہو جاتا ہے نہیں جیسا کہ ہم پہلے تحقیق کر چکے ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے افعال عباد میں عباد کو بالکل مجبور و مضطرب نہیں بنایا، بلکہ جبر محض اور اختیار محض کے درمیان کسب کی راہ ان کے لئے کھلی رکھی، اور کسب جبر و اختیار کو جس میں فی الجملہ عباد کے اختیار و ارادہ کو دخل ہے و دخل نہ ہے، سبب کا سبب ٹھہرایا لگے یہ اعمال بالکل خوب ہے کہ کسب یہاں یہ سببیت اور تاثیرات میوں رکھیں، کیوں کہ یہ سوال کہ دنیا جبر سے سبب سبب پر دار و ہو سکتا ہے، اس کا جواب سادہ ہی دیا دیا دے کی وجہ یہ ہواں دے ملتے ہیں۔

نوشتہ تقدیر مطابق استعداد ہے

بہتر ہماری تفسیر بالہ سے ایک اور بات بھی واضح ہو گئی کہ جن اشخاص کو زول سے شقی یا سعید ٹکادیا گیا ہے جس کے مطابق عمل دنیا میں اور پھر آخری انجام میں تقدیر پناہ نام رتی رستی ہے، اس پر یہ سوال کرنا بے موقع ہے کہ شقی کو سعید یا سعید کو شقی کیوں نہ جوئے کر دیا گیا۔ ہم کہتے ہیں کہ اس دنیا میں جس شخص میں جس چیز کی استعداد پائی جاتی تھی نوشتہ تقدیر کسی کے مطابق ہے، آگے یہ کہنا نہ نہیں یہ: استعداد کیوں رکھی جو کہ میں کیوں نہ رکھ دی، ایسا ہی ہے جیسے کوئی کہے کہ آگ میں حرارت و احتراق اور پانی میں برودت و تبرید کا صفت کیوں موجود ہے۔ اگر کہا جائے کہ جس مادہ سے آگ یا پانی بنا اس میں ایسی ہی استعداد تھی۔ پھر وہی سوال متوجہ ہوگا کہ دونوں کی استعداد دونوں میں یہ فرق کیوں ہوا اور کہاں سے آیا جس طرح استعداد کے مرحلہ پر پہنچ کر کوئی شخص اس "کیوں ہوگا" اور "کہاں سے آیا" کا جواب نہیں دے سکتا ہم پر بھی اسی "کیوں کیوں گئی" یا "کیوں پائی گئی" کی جواب دہی مندرجہ نہیں۔ لیکن سب کے لیے جو اس جواب سے حقائق، مشاہدہ بدل نہیں سکتیں، وہ جوں کی توں رہیں گی، لا یسئل عتنا یفعل دھم یسئلون والن انفا و بک الملتھی۔

یہاں پہنچ کر مناسب ہے کہ حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہ رحمہ اللہ کا ایک کلمہ:

نقل کر دیا جائے جو انہوں نے کسب فیروز شریعہ کے مدار ثواب و مذاب مرنے کے بعد

میں بیان فرماتا ہے، میں اسے ایک موٹی سی مٹالی سے جھناتا ہوں، مثلاً میں چار سال کا
 ایک بچہ ہے، پیسے لڑکوں کو پتنگ اڑاتے ہوئے دیکھ کر اس کو بھی غامش ہوتی ہے کہ
 پتنگ اڑا اسے مگر اس کو اتنی قوت و قدرت نہیں کہ خود پتنگ اڑا سکے اور اس کو
 پکڑ کر سنبھال سکے، تو یہ صورت مستحیال جاتی ہے کہ اس کا باپ یا بھائی یا اور
 کوئی بڑا آدمی پتنگ اڑاتا ہے اور وہ بچہ اپنا ہاتھ پتنگ کی دُور کو لٹکائے رکھتا ہے،
 ظاہر ہے کہ اس صورت میں حقیقت و اصالت پتنگ اڑانے والا وہ شخص ہے،
 بچہ خود اس پتنگ کو اڑاتا نہیں بلکہ اڑا سکتا ہے، بعض ایک معمولی اقرانِ اتصال
 اس کے ہاتھ کا دُور سے ہے، مگر اس معمولی اقرانِ اتصال کی وجہ سے وہ اپنا اقرانِ اتصال
 کو لیتا ہے۔ اگر اس کے ہاتھ سے دُور پھیرا جائے تو روتا ہے اور ہاتھ لگا رہنے
 سے خوش ہوتا ہے، تو یہ جو کسب کا درجہ اور درمیاں میں قدرت غیر مستقل کا
 اقرانِ اتصال تو سدا رکھا گیا یہ اس لئے کہ انسان کی نظرت ہی جیسے کہ جس فعل کو وہ
 اپنا سمجھے، گوہر حقیقت مقصدات و موثر کوئی اور ہو، مگر اپنا فعل سمجھے کی وجہ سے اس کے
 اثرات کو قلب تسلیم کر لیتا ہے اور دل اُس سے متبع اور عین ہوتا ہے، جیسا کہ اوپر
 کی مثال میں بچہ محض اپنا ہاتھ لگائے۔ کہنے کی وجہ سے پتنگ اڑانے کو اپنا فعل سمجھتا ہے
 اور اس سے اس کا قلب ساثر اور جوش ہوتا ہے، حالانکہ اصل میں پتنگ اڑانا اس شخص
 کا فعل ہے اور جس فعل کو انسان اپنا فعل نہ سمجھے، دُور سے کا تصور کرے اس سے کوئی
 اثر و اتصال نہیں ہوتا، مثلاً ایک شخص کبھی خود اپنے زمانہ سے غافل نہیں رہتا اور

آدمی اس کی گردن کھٹا کر چہرہ اس کو اوندھا کر دیتا اور زمین پر گرا دیتا ہے کیا بس جبری دیکر دیکھو ہے۔ اس کا قلب کچھ مشتمل و مضبوط ہوگا ہرگز نہیں اور اگر خود اپنے ارادہ و غمشیار سے فخر پڑھتا جیسی بھی پڑھتا ہے پھر کچھ اشدل پر فروغ و تامل اور کسی حد پر جس اس کا دل مانگے رنگ کو سنہل کر دیتا۔

الفرض انسان کی فطرت ہے کہ جس نعل کو وہ اپنا نعل سمجھتا ہے اس سے اس کا قلب متاثر و متصفیع ہوتا ہے اور یہ بھی انسان کی فطرت ہے کہ جو فعل و عمل اس کی قدرت غیر مستفاد کے اقتران و وساطت سے ہو اسی کو وہ اپنا نعل سمجھتا ہے اور اسے اپنے عقیدے اور جرم و تقیہ کے ساتھ کٹھنہ خود بھی اس عقیدے اور تقیہ کے وضع کرنے پر قادر نہیں ہوتا اور جو نعل اس کو مستفاد کے اقتران و وساطت سے نہ ہو اس کو وہ اپنا نعل نہیں سمجھتا، بہر شخص اپنے ویدائی کی طرف رجوع کرے نصیحت کے ساتھ خود کرے۔ جب کوئی نعل اختیار کرتا ہے تو اس کا دل اور اس کا ضمیر یہ سمجھتا ہے اس نعل کو اپنا نعل سمجھتا ہے یا دوسرے کا، و کفاک شہادۃ و جد اذک و تو یہ جو قدرت غیر مستفاد کا ایک اقتران و تعلق ہے جس کی وجہ سے انسان فطرتاً ایک نعل کو اپنا نعل سمجھتا ہے اور اپنی طرف متوجہ کرتا ہے۔ اسی کا نام گمب ہے۔ چنانچہ شیخ اشعری کا لفظ بھی یہی ہے مگر کسیہ بعض ایک اقتران ہے۔

خلاصہ بحث
 خداوند کلام یہ کہ حقیقت دنیا میں سب کچھ اس قدر مال کی

تقدیر کا وہی مکے تصرف و انتداب سے ہوتا ہے مگر وہ یہاں میں قدرت غیر مستقلہ کے اقتضائے و وساطت کی وجہ سے انسان اس کو اپنا فعل قرار دیتا ہے اور اسی بنا پر عمل کر کے اثرات سے اس کا قلب ایک طرح رنگ چھوڑتا ہے لہذا اس پر جزا و سزا بھی مرتب ہوتی ہے، اگر کوئی مشابہت سے کہ ثنائی شکوہ میں چونکہ وہ اداں پکڑ کھاتا اس لئے غلط فہمی سے اس نے ایسا سمجھ لیا۔ ہم تو چتے تو ہیں بلکہ عاقل باطن سمجھ داریں۔

جواب اس کا یہ ہے کہ اس پہلو کی جزا نسبت بڑے آدمی کے ساتھ ہے اس سے کہیں کم نسبت ہم کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ حاصل ہے۔ بلکہ کچ تو یہ ہے کہ کوئی نسبت بھی حاصل نہیں، ذرہ تراب کی باب اور باب کے سامنے کیا حقیقت ہے۔

اب حاصل اس محسوسہ تقریر کا تین باتیں ہوتی ہیں، ایک تو یہ کہ جبر و اختیار میں فرق یا اختیار کو وسط قدرت غیر مستقلہ کے ہے، دوسری یہ کہ آخرت کی جزا و سزا مختص عرفی انتظام کی طرح نہیں بلکہ بطریق تسبیح طبعی ہے، تیسری یہ کہ نفس انسان انہی اعمال کے اثر سے متلون و متغیر ہوتا ہے جن کو وہ اپنا عمل سمجھے، دوسرے کے اعمال سے وہ اثر قبول نہیں کرتا اور وہ اپنا عمل اس وقت سمجھے گا جب اس عمل کے حدود میں اپنی قدرت غیر مستقلہ کا اقتضائے و وساطت دیکھے ان تین باتوں کو پیش نظر رکھنے سے سب مشکلات انسان اللہ تعالیٰ سے ہر یابیں گے۔

اب ایک اور چیز باقی رہ گئی وہ یہ کہ اہل السنہ و الجماعت شر و تباہ کا خالق بھی اللہ تعالیٰ ہی کہتے ہیں جس میں بقا ہر اللہ تعالیٰ کی طرف تہذیب کی نسبت لازم

آتی ہے جس سے مجھے کئے لئے متزلزل نہ ہو۔ افسانہ کا خالق افسانہ ہی کہتا تھا۔ اس کے متعلق مختصر اتنی بات یاد رکھ کر بسا اوقات ایسا بتا دے کہ ایک چنبرہ منہبہ اگر دوسری اسٹیج سے الگ کر کے دیکھی جائے تو بڑی اور خراب ہے مگر دی جینے دوسری چیزوں کے ساتھ لے کر محو و غرق کو حسین و بیل بنا دیتی ہے جیسی ڈوجینہ میں کل الوجہ غنہ نہیں ہوتی، بلکہ اپنے دل کے عبت ہار سے فی حد و اتہ نشر کرتے کے باوجود لپٹے اندر کوئی پہلو دوسری بہت سے چیز کا بھی رکھتی ہے نشان کے طور پر ایک حمیں و گیل غنہ کر لیتے۔ جسے دیکھ کر ہزاروں آدمی عاشق ہو جاتے ہوں، اگر اس کے سر سے سب ال کاٹ کر پلٹہ کر دیں اور اس کے بدن سے خرق اور پیٹ سے تمام لاشیں نکال کر ایک لاشت میں رکھ دیں، تو ان گندی چیزوں میں کوئی مشن فکر نہیں آئے گا، بلکہ ان چیزوں کو پلٹہ دیکھ کر اس سے عاشق کا جی بھی متاثر نہ کئے گا۔ اس کے باوجود مجبوری حیثیت سے یہی جمادات جب اس کے پیٹ کے اندر آئیں ہیں ہوں، اور یہی گندہ خرق جب اس کے رنگوں میں فروزر رہا ہو اور بھی ال جب اس کے سر پر پڑ چنٹے موجود ہوں، اس کی غراب صورت کی ضمانت اور حسن رونق کو دیا لاکر کے لئے ہیں۔

دوسری مثال مجھ لیجئے ایک مکان ہے نہایت خوبصورت عالی شان اس میں تمام قسم کے سار و سدان ہیں بہترین لمبے ہیں، لٹاؤں روپے کا فرش چرخے اور قہریم کی آرائش آرائش کے حسب سبب اس میں ہوتا ہیں اگر اس مکان میں قلعہ (قصہ حاجت کی جگہ) نہ ہو تو ہر شخص اس مکان کو خراب اور ناقص کہے گا، دیکھتے وہ غلامانہ لٹاؤں گندی فیک ہے،

مگر جس کو حیثیت سے مکان میں اس کا وجود بھی ضروری ہے جس کے بدون مکان کی تکمیل نہیں ہو سکتی۔

تیسری مثال اور ایسے کسی زہریے ذہل وغیرہ کے وہ سے ڈاکٹر نے ایک عضو کو لات جسم سے علیحدہ کر دیا اب اگر خاص اس عضو کی حیثیت سے دیکھا جائے تو ڈاکٹر کا ایک عضو کو بدن سے علیحدہ کرنا شرع ہے مگر مجموعہ میں بدن کی حیثیت سے دیکھو تو جیسے کہ فرم فرم اس کی وجہ سے سارے اعضا بے چین ہو رہے تھے اوسا اندیشہ تھا کہ اس کی سمیت سارے بدن میں سلاست رکھ جائے۔

اس قسم کی ہزاروں نظائر و شواہد میں مجھے صحت پر دکھانا ہے کہ مرتب کے اور بعض اجزاء کو نفس و فی حد ذاتہ بیشک قبیح و مشرک بنا سکتا ہے مگر نفسی قبیح جز در صریح اجزاء کے لحاظ سے یا مجموعہ کے جن میں غیر و حسن بھی ہو سکتا ہے اس حیثیت سے کوئی بھی اس کو قبیح و مشرک نہیں کرتا، بلکہ اس جز کے زہرے سے اس جسم کو مرتب کو انفس و ناتمام مستعار دیا جاتا ہے۔ لہذا اس جز و دختر و بیچ کے بنانے والے کو کوئی برا نہیں کہتا، بلکہ اس جز کو ملا دینا برا شمار کیا جاتا ہے، جیسا کہ ایک بہترین عالی شان مکان بنایا اور اس میں بہت اعلیٰ مہ بنایا تو پھر غصے بنانے والے کو برتوت کہے گئے۔

پس اہل سنت و اجماع یہ کہتے ہیں کہ نفسی نصیب نہ ہے مگر مجموعہ عالم کے حق میں وہ مشرک نہیں، کیونکہ اس کے بدون عالم کی تکمیل نہیں ہو سکتی تھی۔ آخر بیشک عالم کی غرض ملکیت کے پیش نظر اؤں کو پیدا کرنا بھی ضروری تھا۔ لہذا اندرونی قیاح کی تخلیق میں کوئی برا نہیں۔

بلکہ ان کی تخلیق میں حکمت ہے ان کے بدن عالمِ بہشت بھری نامکمل رہتا اور ان ضرور
تبارج کے ساتھ صفتِ خالقیت کے متعلق ہر نے سے نفس اس تخلیق میں کوئی قیامت و
مشابحت نہیں آتا۔

الحاصل کسبِ مشرکاً صعب کے حق میں شر سے مگر خلقِ مشرقاتی کے حق میں شر
نہیں اسے ایک مثال سے سمجھئے ایک جگہ ہے جسے چمستان کہتے ہیں جس میں رنگِ برگ
کے پھول کھل رہے ہیں ان کی پہلو دیکھ کر آنکھوں کو تراوش اور ان کی پاکیزہ و لطیف
خوشبوؤں سے دل و دماغ کو ناز کی مائل ہوتا ہے، اسی میں کے پہلو دوسری جگہ ہے
جہاں کوٹری پڑتی ہے اور نجاسات و فسادات کے ڈھیر لگے ہوئے ہیں جی کی بدبو سے دماغ
بچنے لگتا ہے اور جہاں چلنے سے بدن اور کپڑے لوٹ جاتے ہیں، رات کی سخت ناپکی
میں انسانی بصارت و فہم میں کچھ مستحیاز نہیں کر سکتی۔ ہاں جب سورج کی روشنی یا
پانہ لائبراس کا نکت اراضی پر اپنی شاعین ڈالتا ہے، تو وہ شعا میں جس طرح کسی
سرسبز شاہدِ گلستان پر پڑتی ہیں اسی طرح اُس گندی پلید جگہ پر بھی پڑتی ہیں اور دونوں
کو روشن اور منور کرتی ہیں اب کیا یہ گمان کیا جاسکتا ہے کہ اس پلید گندی جگہ پر واقع ہوئے
کی وجہ سے وہ روشنی اور نور بھی پلید ہو گیا؟ کوئی گمان نہیں کر سکتا بلکہ وہ نور و روشنی برابر
اپنی صفت و لطافت پر ہوتی ہے اور پاکیزہ جگہ بخالہ پاکیزہ اور گندی جگہ بخالہ
گندی رہتی ہے۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کی تخلیق کو سمجھو تخلیق کی ہر کسی چیز کو مدد مگر حکمت سے نکال کر

نور و جود سے مدد نہیں کرنا تو جب کدو جو کی مشاعروں نے اپنے منبع سے نکل کر خدائے عالم :
 اعلانِ ثبات کو چمکایا۔ تو خبر و شراب جیسی ہر سیب چیزیں روشنی میں آگئیں اور وہ نور کسی
 گندمی کے قلعے آلودہ نہیں ہوا، بلکہ شرابی جگہ شرابہ خیراں بنا بلکہ خیر و ہی، خاطر غیبی کا
 فیضان ان ایر سے ہر چیز کو جو حکم عظیم سے منصفہ و جود پر لے آیا۔

خلاصہ کلام

یہ ہے کہ شرور و فساد اپنی جگہ فی نفسہ باوقی حد و اتہا قیاس اور شر میں ہوگا، لیکن
 عالم کی ترقی و تازگی، ہر پیری و رشاد الی ثباتی و خوشحالی، مدنی و بہار اس کی زیرِ تربیت
 ہوسکتے ہیں۔ شرور و فساد فی نفس ضرورت تھی، جیسا کہ ہم گھنٹوں میں تھا و ثواب کرتے ہوئے
 وہی حد و اتہا یک شخص اور گندی چیز ہے، مگر باغ کی سرسبز ی اور شادابی کے لئے و شرابی
 چارہ نہیں۔

اسی طرح اگر اس عالم میں شرور و فساد کا وجود نہ ہوتا تو عالم ناقص و ناقص رہ جاتا،
 لہذا ان شبیہ کی تخلیق بھی میں حکمت ہے، ان کا پیدا کرنا ایسا ہوتا جیسے کوئی بہتہ و بن
 عالمشان شوق تعمیر کرے، مگر اس میں جیت اخلال نہ رکھے، تو ایسے مکان کو کون پسند
 کرے گا؟

اور تخلیق کی حقیقت یہ ہے کہ کسی چیز کو خلقتِ عدم سے نور و جود میں لانا اس
 نور تخلیق کو ان فساد کی قاحت سے کوئی ٹوٹ نہیں جاتا جیسا کہ سورج کی شعاع یا چاند کی

رشتہ کسی گندم پیدا ہو چکے سے پیدا نہیں ہو سکتا۔

ایک اور سوال کا جواب

اس کے بعد ایک آخری سوال یہ رہ جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے شرک پیدا ہی کیوں کیا؟ پیدا ہی نہ کرتے تو کیا حقیق و نقصان تھا؟ اس سوال کا بہترین جواب مافقہ ابن قیم رحمہ اللہ نے ”معارف المستملین“ میں دیا ہے جس کو خلاصہ یہ ہے کہ تم تو شرک کے متعلق دریافت کرتے ہو، میں پہلے پوچھتا ہوں کہ حیرت کیوں پیدا کیا؟ تم سوال کرتے ہو کہ انیس سو سال پہلے جو شرک پیدا کرنے میں کیا حکمت ہے؟ میں دریافت کرتا ہوں کہ حیرت کی کیا حکمت ہے؟ اور پھر سوچیں اور سمجھ سلاطین ائمہ و سلمہ علیہم السلام کے پیدا کرنے کا مان کر لیا ہے؟ کیونکہ یہ تو سب باتیں ہیں کہ اگر ساری دنیا خیر سے خیر مٹائے اور ہمارے جہان کے آدمی فرشتوں کی طرح بن جائیں اور سب بل کر شیعہ روز اس کی عبادت و اطاعت میں لگے رہیں، تب بھی اس کی عبادت عالیہ میں ذرا برابر اضافہ نہ ہو گا۔ وہ اپنی صفات و کمالات میں قرآن کا ان لم یزد لا ینال۔ ہر دولت کا ہی داخل ہے، پھر شیرازت و حسنات کے پیدا کرنے کی ضرورت و غایت کیا ہے؟ چہ اسی کو سرچو، پھر شرک کے متعلق بھی غور کریں گے بلکہ عنوان سوال میں تعمیم کر کے سائن عالم کے متعلق ہی یہ سوال تو بہت لاؤ کہ اس عالم کو اللہ تعالیٰ نے کیوں پیدا کیا؟ اسی کے ضمن میں شرک کی نعمت بھی خود بخود واضح ہو جائے گی۔

تخلیق عالم کی حکمت

باد رکھئے کہ ٹوئید کے سب مذاہب والوں نے اس سوال کے حل کرنے کی کوشش کی ہے اور اپنے اپنے انداز میں مختلف جوابات دیئے ہیں ہمارے نزدیک اس بارے میں محکمہ غریب نے جو کچھ لکھا ہے اس سے آگے بڑھنا ممکن نہیں۔ ان کی تخلیق کا حامل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات مستحجبہ کمالات مخزنِ حسنات اور منبعِ خیرات ہے اس کا ارادہ ہر کمال کمالات و صفات کا اظہار ہوا اور مظاہر کے آئینہ میں وہ اپنے کمالات و صفات کا عکس دیکھے اور مخلوق اس کے کالات و آیات و ظہیر کی حسبِ مراتبہ صمیم معرفت حاصل کر لے۔

قرآن کریم میں فرماتے ہیں: **اللہ الذی خلق سبع سموات و مابین الارض مثلهن یتنزل الامویٰ ینزلن لتعلموا ان اللہ علیٰ کل شئی قدیدر** **وان اللہ قد احاط بکل شئی علماً** یعنی آسمان و زمین پیدا کئے اور ان میں انقطاع احکام جاری کرنے سے مقصود یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات علم و قدرت کا اظہار ہو (تبار علیہا بن القیم فی جلالہ الغراء) بقیہ صفات باری الہی و صفاتوں سے کسی دوسری طرح کا تعلق رکھتی ہیں۔

حرفیہ جو ایک حدیث نقل کرتے ہیں کہ انت کذا من خلقنا حیث ان الاعون گو محدثین کے نزدیک صحیح نہیں مگر اس کا مضمون شاید اس آیت کے مضمون سے ماخوذ

مستفاد ہو۔ واللہ اعلم۔ ابن عباس کی بعض روایات میں وہا خلقت الجن والانس
الا یعبداون کی تفسیر یعرفون سے آئی ہے، یہ وہی حقیقت ہوئی جسے آیات مذکورہ
میں فقہر اسے تعبیر فرمایا ہے، اگر کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارادہ ہی ممکن ہوا۔ تو سوال باطل
مہل ہے۔ لا یسئل عما یفعل وہو یسئلون۔

یہیے "کیوں" نہ فعل ہی میں لاکھوں میں جن کو کوئی جواب نہیں دے سکتا جیسا
کہ پہلے گڑبچکا ہے۔ اگر آپ ہی سے کوئی سوال کرے کہ آپ عزت و راحت کی زندگی کیوں
چاہتے ہیں اور کیوں اس کے حقے جدوجہد کرتے ہیں تو اس کا جواب آپ کے پاس کیا ہے؟
پھر ایشیائے مشرق کے معاملات میں ہر ایک مکیوں کے جواب کی توقع رکھنا حماقت نہیں
تو ادب کیا ہے؟

پس جب تخلیق عالم کی مکت یہ تھیری کہ حق تعالیٰ اپنے کمال و صفات کا خارج
مظاہرینہ صادر کرے اور کہہ لے تو ان کے معاملہ بالکل صاف ہو جاتا ہے، کیونکہ اس کی صفات
مختلف متقابل اور متضاد ہیں۔ وہ غفور و رحیم بھی ہے اور جبار و قہار بھی، وہ منعم بھی ہے
اور مستقم ذو بطلان شدید بھی و نعمت برآ۔ تو جب صفات مختلف و متقابل ہوتی ہیں ان کے
مظاہر بھی مختلف و متضاد ہونے چاہئیں۔ اب بتوڑا اور بلیس اور ذلیل و مغرور وغیرہ
بڑے بڑے باغی و کاسرہ برتنے تو جبار و قہار اور بطلان شدید کا منہ پرکھنا بڑا ہوا ان
صفات کا ظہور کس طرح ہوتا؟ اور اگر اسب یا۔ و صابین و طبعین پیدا ہوتے تو منعم و غیرہ
صفات نہ رہا یہ کہاں ظاہر ہوتیں؟ اسی طرح ہم جیسے گڑبگڑا مامی نہ ہوتے تو غفور و رحیم

جیسی صفات کا اظہار کن پر ہونا؟

لغزق آفرینش عالم کی اصل عرض و غایت اور تخلیق اکوان کے اصل مقصد کی یہ اصل وقت پرستی ہے جب مخلوقات میں اس کی ہر قسم کی صفات کا مظاہر ہو، اگر ان میں سے بعض صفات کو مستقل فرض کر لیا جائے تو خدائی ناقص اور غیر مکمل ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ اس عالم میں فیروز و مشردوں کے سلسلے میں حکم مطلق سے پیدا کئے اور شرکوں کے لئے خود مشربہ لیکن پیدا کرنا اس کا بھی خالق کے کمال اور مہذبہ و عالم کے حسن و خوبی کی دلیل ہے۔

اس سے اس شرک پرانی اپنے عمل تک محدود رہتا ہے تاہم حقیقتی تک اس کی رسائی نہیں بلکہ خلق شرک بھی اس کے اعتبار سے خیر ہے۔ والحقیر کلا فی پیدا شد والشد بیس الیہ۔ دیکھئے نورشس سب تاجرانوں اور وہ پھول سے گزرتا ہے تو مختلف اشکال و تقصیدات اختیار کر لیتا ہے۔ یہ سب اشکال مختلف اسی نور سے ظاہر ہوتی ہیں۔ لیکن فاسق آفتاب میں یہ اشکال موجود نہیں، یہ تو صرف نور کا خزانہ ہے، اشکال ادھر اُدھر گر نور اور ہر قسم قوا آفتاب نور کے لئے مصدر ہے اور ان اشکال کے جن میں اسے خالق مجازی کہہ سکتے ہیں، صداد کا مصدر میں موجود ہونا ناگزیر ہے اور مخلوق کا خالق کے اندر موجود ہونا ضروری نہیں۔ یہ حال امتہ تعالیٰ خیرات و کمالات کا مصدر ہے اور خالق بھی، اور مشرور و متابع کا خالق ہے، مصدر نہیں، مخلوق کی ذاتی برائی ادھر ہی رہ جاتی ہے، خدا کی طرف محض اس کے خلق کی نسبت ہوتا ہے جو مبرا و خیر ہے۔

یہاں ایک مثال جو بہت ہی حقیر ہے اور حضرت حق سے اسے کوئی نسبت نہیں

موضی تخریب ال الفہم محم لے پیش کرتا ہوں۔

آج کل سیٹھا میں جو مناظر دکھلاتے جاتے ہیں وہ دونوں طرح کے ہوتے ہیں پہلے
 بھی بڑے عجیب نہایت فرصت بخش سرسبز انگیز بھی اور بہشت جوں کا توشت انگیز بھی بہشت
 سے مناظر و کچھ نراناظرین شارال و فرماں اور منشا ش دینا ش ہوتے ہیں اور بعض کو دیکھ
 کر عورتیں ہنستے اور ضعیف القلب و بہشت زدہ ہو جاتے ہیں اور بعض اذانتہ چھپ مارنے
 لگتے ہیں۔ اب دیکھئے ان میں ایک منظر کیسا حسین، دلکش اور خوب صورت و دروسر اونی
 جگہ کس قسم کے زیبہ، بھیا رنگ قیاس اور ہر حیثیت سے گہر مینا کے دریا کا کمال کہ دونوں حصوں
 میں برابر ظاہر ہوتا ہے اور مینا دکھلانے کی غرض و دونوں سے حامل جو رسی ہے جگہ بنا جاسکتا
 ہے کہ اگر اس کا دریا صرف ایک ہی نوع کے مناظر دکھلاتا، اور دوسرے ہی قسم کے مناظر کی حکاک
 پر قدرت نہ رکھتا تو یہ کس سے کمال و بامعادہ فن میں ایک کمی اور نقص متصور ہوتا۔

ہم نے اپنے بچپن میں شہید ہاں، باز پگڑوں کو دیکھا کہ کبھی وہ اپنی نمالی چٹائی
 میں سے کبھی سانپ نکال کر دکھاتے تھے اور اوجھ ویکہ کہہ کر ایک چچا پر غرور و سناپہ
 مسکت سوئی بنا کر ہے مگر یہ بارگاہ کمال دونوں میں کیساں مجھایا تھا اور ماشہ جواں
 کا مقصود تھا وہ دونوں سے کیساں حامل ہوتا تھا، خاص چیزوں کی نگاہ اس پر ہوتی تھی کہ جو
 چیز بظاہر چھائی میں موجود نہ تھی وہ کیسے وجہ میں نظر آئے گی، حالانکہ یہ صرف نظر بندی تھی
 جس کے نیچے کوئی حقیقت نہیں ہوتی۔

تو اس سے اندازہ کر لیجئے کہ حقائق حقیقتی کمال میں ہر قسم اور ہر نوع کی چیزیں

کہ خواہ وہ غیر پرل یا شرمندہ صدم سے منصفہ وجود پر لگا، کیا دونوں ہندوئوں میں غلامی و مابہر نہیں؛ اور اس عالم کی تخلیق کی جو غرض اہل ہے کیا وہ دونوں سرورِ قزل میں نمایاں نہیں۔

یہی نکتہ ہے کہ سورۃ شمس میں جہاں اللہ تعالیٰ نے مخلوقات کی قسم کھال دیاں متقابل و متضاد اشیاء کا بھی ذکر کیا، فرماتے ہیں: وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا وَالْقَمَرُ إِذَا تَلَّهَا وَالنَّهَارُ إِذَا جَلَّهَا وَاللَّيْلُ إِذَا بَغَتْهَا وَالسَّمَاءُ وَمَا بَنَاهَا وَالْأَرْضُ وَمَا حَضَاهَا وَالنَّفْسُ وَمَا سَوَّاهَا فَالْحَمْدُ لِلَّهِ فَجُورِهَا وَتَقْوَاهَا۔

ان تضاد وارشاد کی قسم کھا کر ارشاد فرمایا کہ جس طرح اللہ تعالیٰ نے ان متضاد اشیاء کو اس کائنات میں پیدا کیا، اسی طرح نفسِ انسانی میں تقویٰ و فجور و متضاد کیفیات کا ایہم و انشاء بھی کر دیا۔ پھر ان دونوں حالتوں پر غلامی یا خبیثہ کے مختلف ثمرات بھی مرتب کئے۔ ایسا ہی ارشاد ہے: وَاللَّيْلُ إِذَا بَغَتْهَا وَالنَّهَارُ إِذَا تَجَلَّىٰ وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّىٰ ۝۱۰

غرض متقابل اعضاء کا پیدا کرنا مطلق کا انتہائی کمال ہے، خیر و شر کی تخلیق سے ظاہر حقیقتی کی طرف کمالِ عیب یا نقص غائب نہیں ہوتا۔

آخر میں ایک بات اور یاد رکھنے کی ہے کہ کبھی کسی پر صرف کئے لئے ایک صفت ثابت کرنے میں ہمارے اس کا نفسِ ثنات واقع کے اعتبار سے غلط نہیں ہوتا لیکن صحت اسی قدر صفت کا ثابت کرنا چرکہ دوسرے عالم سے ایک گزہ نقص کا ایہم پیدا کرتا ہے، اس لئے غرض اس صفت کے ذکر پر اکتفا مجھے نہیں سمجھا جاتا، بلکہ تائب و احترام کے نفاذ

شمار ہوتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص بادشاہ یا وائسرائے کے انکیادات پر اپنے لئے وقت یہ کہے کہ وہ ہمارے گاؤں کے لٹکھیا یا قصہ کے قصیدہ دار سے بھی زیادہ اوزار اختیار کیا۔ لکھا ہے، ظاہر ہے کہ یہ بات فی نسب غلط تو نہیں، مگر عرفاً محض اتنی بات کے بارے میں سخاوت کے اعلیٰ اقتدار و اختیار کی متقیض متوہم ہوتی ہے اس لئے عقلاً متناہی اس قسم کی عبادات کو ایک طرح کی توہین مسترد دیتے ہیں۔

اسی طرح سمجھ لیجئے کہ اللہ جل شانہ اگر فی الواقع ہر ایک نیر و شر کا خالق ہے اور اس کی خالقیت مائر کے تعلق اعتقاد رکھنا جہل ایمان ہے تاہم بعض مشرور و تیساروں کی تخصیص کر کے اس کی طرف نسبت کرنا، مثلاً یوں کہنا الحمد للہ خالق الکلاب والافئانہ یہ سودا و بی میں داخل ہے، اور بارگاہ قدس کے ادب شناس قواس بارہ یکم ست میں احتیاط برتتے ہیں اور کسی شریعت و مکتوبہ چیز کی علانیہ نسبت حضرت حق کی طروت کوٹے سے گروہ خلق صبیح ہوتا، کجا مکان گریز کرتے ہیں۔

میکھئے حضرت ابراہیم خلیل اللہ نے یطعمنی ویسقین والی اہم صفت قہ و شفیقین میں الفہام و معنی اور شفا کو اپنے رب کی طرف منسوب کیا، اور عرض کو اپنی طرف قریب کی نسبت اُدھر نہیں کی۔

موتین جن سے کہا تھا وانا لاملہ ہی اشلأ ایدین فی الالہ جن اہم اسرار و بھہ و بھہ و شدا، شرک کی جانب میں اید بعینہ پھڑکی لائے شدا کی طرح ارادہ شر کے فاعل کو تصریحاً ذکر نہیں کیا۔

موتی اور حضرت کے قصہ میں تین واقعات کا ذکر تھا، سفینہ گر توڑ کر عیب دار بنانا، غلام کا قتل کرنا، دیوار گر کہ سیٹھا کر دینا، پہلے واقعہ میں خضر نے فاسدیت ان اعیبہا فرمایا کیونکہ عیب دار بنانے کے الفاظ کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف صراحۃً کرنا خلافِ واجب سمجھا، گو تیس کے اعتبار سے واقعی خیر تھا۔

قتل غلام میں وہ پہلو تھے بظاہر غلام کے نفسِ ذرکیہ ہونے کے اعتبار سے ابتداءً یہ فعل قبیح تھا، لیکن باعتبارِ انجامِ دنیوی کے اس میں بہت بڑی جزیرِ معصرتی ماں خضر نے بعینہٴ جمیع قوائدِ انبیاء اہلِ ایمان ہمارے ہمہ الام اختیار کیا، گویا ظاہری صورتِ حال کے اعتبار سے اسے اپنے ارادے کے ماتحت رکھا، اور باطنی حکمت کے لحاظ سے اس کا انتساب اللہ تعالیٰ کے ارادے کی طرف رہا۔

تیسرا واقعہ مستحباب کا تھا جو ابتداءً دو انتہا بھر پور سے خیر محض تھا، جو دیوار گرا جاتی تھی اسکے گرنے سے بچایا اور قبولِ کاملِ مقولہ کر دیا۔ اس لئے وہاں اپنا کوئی عیب بالکل اٹا دیا، اور صاف طور پر پشوا دیا۔ فارادوسِ پاک ان پہلے اشدھ و مستخرجہ کائنات تھا پھر اخیر میں تمام واقعات میں تمام واقعات کو مجموعی طور پر ایک جملہ و ما فعلتہ عن اموی میں پسند کر ظاہر کر دیا کہ یہ سب کچھ اوروں سے ہے۔ اس طرح کی حق تعالیٰ کی شائیں قرآن و حدیث میں بے شمار ہیں۔

اس لئے عارفینِ کاملین اور علماءِ متادین ہمیشہ اللہ تعالیٰ کے حق و ربوبیت اور اپنی شانِ عبدیت کے پیشِ نظر تفصیلات اور تعزینوں کو اپنی طرف اور طاعات

خیرات کرامت سب کا دعا کی طرف منسوب کرتے ہیں۔

جبر و اختیار کے درمیان پر حکمت راستہ

اور میرے نزدیک انتہائی مطلق اور چوتھے کے درمیان کسب کا درجہ قائم کرنے کی بڑی حکمت یہی ہے کہ بندہ اعتدال پر قائم رہ کر اپنی ہر ایک فعل و حرکت پر پرہیز و عبوریت کے صحیح آداب بحال رہے اور بندگی کے گمراہ امتحان و آزمائش میں اپنے کو ثابت قدم رکھے۔

حافظ ابن قیمؒ نے مدارج السالکینؒ میں ایک عجیب اثر نقل کیا ہے جس سے اس مسئلہ کی پوری عمدہ کشمکش ہوتی ہے وہ اثنی عشر ہے۔

ای العبد اذا ذنب فقال يا رب هذا قصودي وانت قدودت علي
وانت حكمت علي وانت كتبت علي ، يقول الله عز وجل وانت عملت و
انت كسبت وانت احدثت واجتهدت وانا اعاقبك عليه ، واذا قال يا
رب انا ظلمت وانا اخطأت وانا اعتديت وانا فعلت ، يقول الله
عز وجل وانا قد رزقتك عليك وقضيت وكسبت وانا اغفران

وانما عمل حسنة فقال يا رب انا عملتها وانا تصدقت وامت
صليت وانا اطعمت يقول الله عز وجل وانا اعفوك وانا وقتلتك
واذا قال يا رب انت اعنتني وانت مننت علي ، يقول الله وانت علمتها

وانت امرہ تھا وانت کسبہا (مادح الشاکین ص ۱۷۱)

اس کا اصرار مطلب یہ ہے کہ بندہ جب گناہ کر کے کہتا ہے کہ اسے پروردگار جو کچھ
 نہیں نے کیا تو نے میری تعذیر میں پہلے لکھ دیا تھا۔ اور تو میرے حق میں ٹکریٹ اس کا فیصلہ
 کر چکا تھا۔ تو اللہ تعالیٰ اس کا جواب دیتا ہے کہ یہ سب کچھ بھی عمر عمل تو تو نے کیا کسب
 تیرا ہے، تیرے ارادے اور کوشش سے یہ کام ہوا، اب میں اس پر تجھے سزاؤں دل گا۔
 اس کے عکس جب گناہ کا کتاب کے کے عرض کرتا ہے کہ اسے پروردگار نے
 حکم کیا، مجھ سے خطا اور زیادتی ہوئی اور یہ سب میری گرفت ہے۔ تو اصرار سے جواب
 ملتا ہے کہ ٹھیک ہے مگر یہ سب تقدیر ہی بتاتی تھی، تیرے حق میں پہلے ہی لکھ چکا تھا
 اب تیری اس نصیحت پر میں تجھے معاف کرتا ہوں۔
 یہ تو گناہ کی صورت تھی، اب اطاعت کی صورت سنئے۔

ادھر سے کوئی بندہ اچھا کام کر کے دعویٰ کرتا ہے کہ پروردگار میں نے حکم
 کیا، میں نے عذر لیا، میں نے نافرمانی کی، میں نے کھانا کھلایا، تو حق تعالیٰ کی طرف سے
 ارشاد ہوتا ہے کہ بے شک ایسا ہوا، مگر میں نے تیری مدد کی اور میری توفیق سے تو یہ کام کر
 سکا، کیا میری امداد و توفیق کے بدون تو کچھ کر سکتا تھا، اس کے برخلاف جب بندہ اپنی
 طرف سے عرض کرتا ہے کہ آپ نے میری مدد فرمائی اور آپ نے اسان فرمایا کہ مجھ سے
 یہ کام نہ پڑا، تو جواب ملتا ہے کہ میں تیرا ہے، تیرے ارادہ سے ہوا ہے اور تو نے یہ
 نیکی کاٹی ہے۔

وہ غم نہ کھینچے کہ کسب کا یہ ذرا الجھن اور ہار فی درجہ اگر نہ رکھتے تو خبر دیتا
اور تا وہ داخلہ ملے پر کہنے کی اس سے بہتر کسوٹی اور کیا ہو سکتی تھی۔ سبحان اللہ
کیا لطف و کرم ہے اور کیا امتحانِ محبت والا عتبہ ہے یہی وہ پاک حقائق ہیں جن
کے چہرہ سے انسب باری علیہم الصلوٰۃ والسلام نے پروے اٹھاتے ہیں یہ حکماء و فیاضین
کے بس کا روگ نہ تھا حق تعالیٰ کا شکر کہ اس نے نورِ نبوت کے فیض سے یہ باریک
ہفتہ سے اپنے مخلص بندوں پر کمرل دیئے۔

فالحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنجدى لولا ان هدانا
الله لقد جازت رسول ربنا بالحق ولولا الله ما اهتدينا ولا تصدقنا
ولا صلينا واتخذوا قاتلنا الحمد لله رب العالمين۔

قضا و قدر

(شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ)

قضا و قدر حق ہے اور اس پر ایمان لانا فرض ہے اور ایمان بالقدر کے معنی یہ ہیں کہ اس بات کا یقین اور اعتقاد رکھئے کہ اللہ تعالیٰ نے مخلوق کے پیدا کرنے سے پہلے ہی خیر اور شر کو اور ایمان اور کفر کو اور ہدایت اور ضلالت کو اور طاعت اور معصیت کو تعقد فرما دیا ہے اور اس کو لکھ دیا ہے۔ اب عالم میں جو کچھ ہو رہا ہے وہ سب اس کے ارادہ اور مشیت سے ہو رہا ہے اور جو کچھ ہو رہا ہے اس کو پہلے ہی سے علی و دجا اگلی و النہام اس کا علم تھا۔ تقدیر کے معنی نعمت میں اندازہ کرنے کے ہیں جو کام ارادہ اور اختیار سے کیا جاتا ہے اس کو سمجھتے ہیں اور اس کا ایک اندازہ کر لیتے ہیں مثلاً اگر مکان بنانے کا ارادہ ہوتا ہے تو پہلے اس کا نقشہ تیار کر لیتے ہیں تاکہ مکان کی عمارت اس نقشہ کے مطابق بنائی جاسکے۔

اسی طرح سمجھو کہ حتیٰ علی شانہ نے جب اس کا رخنامہ دنیا کے بنانے کا ارادہ فرمایا تو بنانے سے پہلے اللہ تعالیٰ نے اپنی علم انبی میں اس عالم کا نقشہ بنالیا اور بتدریج انتہا تک ہر چیز کا اندازہ لگالیا پس اس اندازہ خداوندی اور نقشہ پیمانی کا نام تقدیر ہے اور نعمت میں بھی تقدیر کے معنی اندازہ کرنے کے ہیں اور اللہ تعالیٰ نے اپنے علم انبی میں اندازہ کر لیا کہ قادی وقت فلاں مکان میں

قہوں حتیٰ اس طرح ہرگی اور فلان شخص پیدا ہونے کے بعد فلان وقت میں ایمان لائے گا اور فلان شخص پیدا ہونے کے بعد فلان وقت کفر کرے گا وغیرہ وغیرہ۔
 لہذا قال تعالیٰ قد جعل اللہ لكل شیء قدراً۔ پس اللہ تعالیٰ کا پیدائش عالم سے پہلے اپنے علم ازلی میں کائنات کا اندازہ بنانے کا نام تقدیر ہے اور پھر حق تعالیٰ کا اس کا رخاۃ عالم کو اپنے نقشہ اور اندازہ کے مطابق بنانے اور پیدا کرنے کا نام قضا ہے اور سنت میں قضا کے معنی پیدا کرنے کے ہیں۔
 لہذا قال تعالیٰ قطعاً عن سبع سلوات۔

پس اہل سنت و جماعت کا اجماعی عقیدہ یہ ہے کہ قضا و قدر سچی ہے اور کوئی ذرہ اس کی تقدیر سے باہر نہیں اور کسی کی مجال نہیں کہ اس کی قضا و قدر کو کوئی ٹال سکے یا اس کو آگے یا پیچے کر سکے وہ جس کو چاہے ہدایت دے اور جس کو چاہے گمراہ کرے اس سے کوئی باز پرس نہیں ہو سکتی۔
 البتہ بندوں سے ان کے افعال پر باز پرس ہرگی اور طاعت اور مصیبت پر جزا اور سزا ملے گی۔ پھر حال اللہ کی قضا و قدر سچی ہے اس میں غلطی اور خطا کا کوئی امکان نہیں تعمیر مکان سے پہلے بندہ اپنے علم اور ارادہ کے مطابق نقشہ بناتا ہے۔
 خدا تعالیٰ نے بھی پیدائش عالم سے پہلے اپنے علم ازلی میں اس علم کا نقشہ بنایا۔ لیکن خدا کے اور بندہ کے علم میں فرق ہے۔ وہ یہ کہ بندہ بسا اوقات کسی مانع کے وجہ سے اپنے علم اور ارادہ اور اپنے نقشہ کے مطابق بنانے پر قادر نہیں

ہوتا اس لئے بندہ کا علم اور اندازہ بسا اوقات غلط ہو جاتا ہے مگر خدا تعالیٰ جس کام کا ارادہ فرمائیں اسے کوئی روک نہیں سکتا اس لئے کہ اللہ کا علم اور اس کی تقدیر غلط نہیں ہو سکتی ہمیشہ واقعے کے مطابق ہوگی اور اس کے ارادہ کو کوئی روک نہیں سکتا۔ نیز بندہ کا علم نہایت ناقص ہے، بہت سی چیزوں کا علم بندہ کو نقشہ بنانے کے بعد ہوتا ہے اس لئے بندہ کے علم اور اس کے نقشہ میں فرق ہو جاتا ہے اور باری تعالیٰ کا علم چونکہ محیط ہے اس لئے اس کے علم اور نقشہ میں فرق نہیں ہو سکتا۔ پس اللہ کی تقدیر حتیٰ جہاں اس پر ایمان لانا فرض ہے، لیکن اپنے افعال اور اعمال کے عذر میں تقدیر کو پیش کرنا درست نہیں مثلاً کوئی شخص چری کرے یا نہ کرے اور عذریہ کرے کہ میری تقدیر میں یوں ہی لکھا ہوا تھا تو یہ عذر اس کا صحیح نہیں اور مواخذہ سے بچانے کے لئے کافی نہیں۔ بلکہ شک اللہ نے ہر چیز کو مقرر کیا ہے مگر تجھے تقدیر کا کوئی علم نہیں جس وقت تو نے چوری کا یا زنا کا ارتکاب کیا تو خواہش نفسانی کے بنا کر کیا تجھ کو اس وقت یہ معلوم نہ تھا کہ تیری تقدیر میں کیا لکھا ہوا ہے۔ یہ سب پہاڑ ہے تجھے تقدیر کا کوئی علم نہیں یہ کام تو نے مجبور ہو کر نہیں کیا بلکہ بعد رضا و رغبت اور بعد مشقت و محنت اپنی پوری قدرت اور استطاعت خفج کر کے کیا لہذا کسی کا یہ کہنا کہ بندہ تو مجبور ہے تقدیر کے خلاف کچھ نہیں کر سکتا بالکل وجوہ اور فریب ہے۔ بندہ اللہ کے علم اور اس کی تقدیر سے مجبور نہیں ہو جاتا بندہ جو کچھ کرتا ہے وہ اپنے ارادہ اور اختیار سے کرتا ہے اگرچہ

وہ ارادہ اور اختیار بھی خدا ہی کی طرف بندہ کو ملے گا لہذا بندہ اسی فعل میں مختار ہے
 مجبور نہیں رہا یا مگر کہ بندہ سے خلافت تقدیر کسی فعل کا سرزد ہونا محال اور ناممکن
 کیوں ہے سہا س کی یہ وجہ نہیں کہ بندہ مجبور ہے اور قدرت اور اختیار سے غاری
 ہے بلکہ اس کا وہ یہ ہے کہ اللہ کا علم اور اس کی خبر اور اس کی تقدیر میں غلطی کا
 امکان نہیں اس لئے اس کے خلاف ہونا محال اور ناممکن ہے تقدیر تو اللہ کی
 ایک حکایت اور خبر ہے اور علم معلوم کے تابع ہوتا ہے اور حکایت اور خبر غلطی سے اور
 واقع کے مطابق ہوتی ہے معلوم علم کے تابع نہیں ہوتا اور واقعہ خبر اور حکایت کے
 تابع نہیں ہوتا علم بخبری کا سبب نہیں۔ اللہ تعالیٰ کو جبروت ہمارے افعال و اعمال
 کا علم ہے اسی طرح حق تعالیٰ کو اپنے افعال کا بھی علم ہے مگر خدا تعالیٰ اس علم کی وجہ
 سے کسی فعل میں مجبور نہیں اس طرح سمجھو کہ بندہ اللہ کے علم اور تقدیر سے مجبور نہیں جو
 عاقبت اللہ کا علم اپنی جگہ پر ہے اور بندہ اپنی جگہ پر ہے دنیا میں بندہ کو کوئی مجبور نہیں
 سمجھتا بندہ اگر مجبور ہوتا تو حکومت مجرموں کے لئے جیل خانہ نہ بناتا۔ خدا تعالیٰ
 نے بندہ کو قدرت اور اختیار دیا ہے جس سے وہ اپنی دین اور دنیا کے کام کر سکتا ہے
 لیکن بندہ اپنے اس اختیار میں مستقل نہیں جیسے بندہ اپنے وجود میں مستقل نہیں
 اسی طرح بندہ اپنے اختیار میں مستقل نہیں جس طرح خدا کے عطا کردہ وجود سے وجود
 کہلاتا ہے اور اس کی عطا کردہ آنکھ اور کان سے بینا اور شنوا کہلاتا ہے اسی طرح
 خدا داد قدرت اور اختیار سے بندہ قادر اور مختار کہلاتا ہے پس جس طرح بندہ کی

صحیح اور بصیر اختیار ہی نہیں لیکن اس کا دیکھنا اور سننا اختیار ہی ہے اسی طرح بندہ کا اختیار اختیار ہی نہیں لیکن بندہ کا سننا اختیار ہی ہے اس لئے اہل حق یہ کہتے ہیں کہ بندہ اپنی صفت اختیار نہیں کرتا نہ نہیں مگر اپنے اعمال و اعمال میں مختار ہے۔ حق تعالیٰ کو بندہ کے اعمال اور اس کے حرکات و سکنات کا خالق ملنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ حرکات بندہ کی قدرت اور اختیار سے خارج ہو جائیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے قدرت اور مقدور دونوں ہی کو پیدا کیا اور اختیار اور ذی اختیار دونوں کو بنایا قدرت بندہ کی ایک صفت ہے اور خدا تعالیٰ کا پیدا کی ہوئی ہے اور بندہ اور بندہ کی صفت قدرت سب خدا ہی کی پیدا کی ہے اور اُسی کے قبضہ قدرت میں ہے اور بندہ جو خدا کی دی ہوئی صفت قدرت سے کوئی حرکت کرتا ہے تو وہ حرکت تمام عقائد کے نزدیک اختیار ہی ہے لہذا احتیاطاً ہمیں غرض یہ کہ بندہ کی ذات اور اس کی کسی صفت اور کسی فعل کے ساتھ خدا کی قدرت اور اس کے ارادہ اور مشیت کے متعلق جو جانیے بندہ مجبور نہیں ہو جاتا۔

آخر خدا تعالیٰ کی قدرت اور مشیت بندہ کے صفت وجود سے بھی متعلق ہے مگر اس متعلق کی وجہ سے بندہ معدوم نہیں ہو گیا۔ اسی طرح اللہ کی قدرت اور مشیت۔ بندہ کی قدرت اور اختیار کے ساتھ متعلق ہو جانے سے بندہ مجبور نہیں ہو جائے گا۔ بندہ بہر حال بندہ ہے اور خدا تعالیٰ کی مخلوق ہے اور مخلوق

کی ذات اور صفات کا خالق کے دائرہ قدرت و مشیت سے باہر نکلتا عقلاً اعمال اور ناممکن ہے۔ مگر لوگوں کا یہ خیال ہے کہ بندہ قائل مستقل ہے اور خود اپنے اعمال کا خالق ہے اور صلاۃ اللہ خدا تعالیٰ کی قدرت اور مشیت کو بندہ کے اعمال سے متعلق نہیں تو اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ ایک مخلوق اپنے اعمال و اعمال میں اپنے خالق کے دائرہ قدرت و مشیت سے باہر نکل سکتی ہے تمام امت بالاتفاق یہ کہتی ہے ما شاء اللہ کان وما لم یشاء لم یکن کہ جو اللہ نے چاہا وہ تو ہوا اور جو نہ چاہا وہ نہیں ہوا۔ معتز کہ بندہ کے اعمال کو خدا کی مشیت سے مستثنیٰ سمجھتے ہیں۔ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلیٰ العظیم۔

مخدوم ابوبکر دین لوگ احکام شریعت کو قضاء و قدر کے مصادیق سمجھتے ہیں اور شریعت کے احکام سے سبکدوش ہونے کے لئے قضاء و قدر سے استدلال کرتے ہیں اور طرح طرح کے مشکوک مسلمانوں کے دلوں میں ڈالتے ہیں اس لئے چند حروف علانیہ حق کی تشریح کے لئے لکھتے ہیں۔ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ حق میں شانہ نے یہ کارخانہ ایک طرح پر نہیں پیدا فرمایا۔ قسم قسم کی چیزیں پیدا فرمائیں۔ صورت اور شکل بھی ہر ایک کی علیحدہ بنائی۔ ہر ایک میں استعداد بھی جدا لکھ کر رکھی۔ ایک ہی درخت کو لے کر بجھے جس میں ہزاروں قسم کی گڑھی موجود ہے۔ بعض ان میں سے جلانے کے قابل ہے اور بعض تخت بنانے کے قابل ہے۔ اور کوئی چھت میں لگانے کے قابل اور کوئی بیت الخلاء کے درمیان

میں لگانے کے قابل ہے۔ ایک ہی کان سے دو بے کے نکلے جوتے دو ٹکڑے ہوتے ہیں۔ ایک سے آیتہ شاہی بناتے ہیں اور ایک سے چرپاول کا نسل بناتے ہیں۔ یہ استعدادوں کا تفاوت اللہ کے ارادہ اور مشیت سے ہے۔ تمام عالم کے عقلاء اس پر متفق ہیں کہ کائنات کی استعدادیں اور صفات اور کیفیات برابر اور یکساں نہیں اور اگر سب یکساں ہوتیں تو یہ جگہ جنگ کا کاخانہ تو نہ چلنا کوئی اور عالم ہوتا۔

ہر یکے کا ہر کام سے ساختہ
فیل اور اور ویش انداختہ

اب رہا یہ امر کہ یہ استعدادوں میں اختلاف اور تفاوت کیوں ہے۔ تو یہ عقیدہ آج تک تو کسی سے حل نہیں ہوا اور نہ حل ہوگا۔ مگر کس دگشود و کشاید حکمت میں مکتا

مسلمان یہ کہتا ہے کہ یہ سب اس عظیم و حکیم کی حکمتیں ہیں۔ اور دہریہ (بے دین) یہ کہتا ہے کہ یہ استعدادوں کا تفاوت اللہ سے اور ہرے مادہ اور اس کی حرکتوں کا اقتضا ہے۔ یہ محض دہریہ ہے جس پر کوئی دلیل نہیں اور اگر بے تولائے اور دکھائے

پس جس طرح حق تعالیٰ نے شجر اور حجر کو اپنی قدرت اور حکمت سے ایک قسم کا نہیں پیدا کیا بلکہ ہر ایک میں مٹی استعداد پیدا کی۔ کسی میں ابھی استعداد

پیدا کی اور کسی میں بری استعداد۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے تمام بندوں کو یکساں اور برابر نہیں پیدا کیا کہ سب کی استعداد برابر ہوئی۔ کسی کو عقل اور ذہنی بنایا اور کسی کو غبی اور غیر عقل بنایا۔ کسی میں قبولِ حق کی استعداد پیدا کی اور کسی میں قبولِ شر کی استعداد رکھی۔ کسی کے دل کو آئینہ کی طرح صاف و شفاف بنا دیا کہ آفتاب کے شعاع کو قبول کر سکے اور کسی کے دل کو کاسے قوس کی طرح بنا دیا اسی طرح کسی کے دل کو اپنے انوارِ تہلیات کا شہ نشین بنالیا اور کسی کو اپنے مطبخِ جہنم کے لئے ایندھن بنالیا۔ کما قال تعالیٰ ولقد قراناً لجمع کشیوا من الجن والانس

وکارخانہ عشق از کفر ناگزیر است

ووزخ کر بسوزد گر بولعیب نہ باشد

اور کسی کی مثال نہیں کہ خداوند ذوالجلال سے کوئی یہ سوا کر سکے کہ آپ نے اس چیز کو ایسا اور اس چیز کو ایسا کیوں پیدا کیا۔ لا یصلن عما یفعل وہم یصلون۔

ایک مشبہہ اور اُس کا ازالہ

مشبہہ یہ ہے کہ بندوں کے اقوال اور افعال کا دار و مدار استعدادوں پر ہے اور وہ سب اٹل ہیں اور آپول کی طاقت سے باہر ہیں۔ لہذا کافروں پر

الزام کیا۔ اور کیا وہ فی الحقیقت مجبور اور بے اختیار ہیں۔

ازالہ

حق تعالیٰ شانہ نے مخلوقات کو دو قسم پر پیدا کیا ہے۔ ایک قسم کو وہ ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے علم اور ارادہ کی صفت ہی نہیں رکھی جیسے درخت اور پتھر، اس نوع سے نہ کوئی خطاب ہے اور نہ اس پر کسی قسم کا عتاب ہے اور نہ سزا عطا ہے اور نہ ثواب اور عقاب ہے اور تیسرے قسم وہ ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے یہ دونوں صفتیں (علم اور ارادہ) امانت رکھی ہیں جیسے جنات و انسان، ان کو اللہ تعالیٰ نے علم ہی دیا، فہم بھی، قدرت اور اختیار بھی دیا۔ اعضاء اور جوارح بھی دیئے جانے پر جو کچھ اپنی اختیار سے افعال کرتے ہیں اور ان افعال کو اپنی طرف منسوب کرتے ہیں، مثلاً یہ کہتے ہیں کہ یہ افعال ہم نے اپنے اعضاء اور پیروں سے کئے ہیں اور تمہیں نے یہ کہا اور میں نے یہ کیا اور اس کا اقرار کرتے ہیں کہ یہ افعال ہمارے ارادہ اور اختیار سے صادر ہوتے ہیں اور دنیا میں جو کچھ ان افعال پر عذاب و سزا بتدبیر ہوتی ہے اس کو قبول کرتے ہیں لیکن جب آخری جزا و سزا کا ذکر آتا ہے تو یہ کہتے ہیں کہ ہم مجبور ہیں اور یہ نہیں سمجھتے کہ اللہ تعالیٰ نے ان میں علم اور ارادہ اور اختیار کی جو صفت پیدا کی ہے وہ اسی لئے پیدا کی ہے کہ وہ احکام خداوندی کے مکلف اور مخالف بن سکیں اور اطاعت

اور معصیت پر جزاء اور سزا مرتب ہو سکے اور جس طرح شانِ دنیا بعض
قائیات پر کوئی اتمام یا سزا نہیں دیتے اسی طرح حق تعالیٰ بعض استعداد پر جزاء
نہیں دیتے جب تک عمل خیر و شر ظہور میں نہ آجائے۔

محض شجاعت اور بہادری پر اتمام نہیں ملتا جب تک کسی میدان میں
بہادری نہ دکھلائے۔ اسی طرح محض استعداد پر ثواب اور عقاب نہیں ملتا،
جب تک کوئی طاعت اور معصیت ظہور میں نہ آئے۔

بَلَاءُ ————— یَوْمِ

إِنَّا جَعَلْنَا شَيْءًا خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ

مسئلہ تقدیر

از

افاضت

محکم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب
مفتی دارالعلوم دیوبند



ناشر

ادارہ اسلامیات، ۱۹، انارکلی لاہور

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مسئلہ تقدیر

الحمد لله وحده وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى

اَقْبَلُود مسئلہ جبر و اختیار یا مسئلہ تقدیر و مذهب عالم کائنات پر تین مسئلہ
 جو ہم ہی دنیا کے لئے ہمیشہ الجھنوں اور جدوجہد کی شکلات کا سبب بنتا رہا ہے مگر
 وہ اس لئے کہ اس کے ذریعہ خدا سے برحق کو فائدہ ملے۔ مگر اس کا علم اور حکیم عادل
 تسلیم کیا گیا ہے کہ خداوند عالم کے موصوفہ خمس الکمالیت ہوتے ہیں جن میں یہ نہ گورہ
 کمالیت بھی شامل ہیں کوئی پیچیدگی نہیں۔ خدا کے معنی یہ ہیں کہ وہ مختار ہو
 مجبور نہ ہو۔ عظیم ہو لا ظم نہ ہو۔ مقتدر ہو بے قدر اور بے اقتدار کوئی کام نہ فرماتے۔
 قادر ہو عاجز نہ ہو، عادل ہو ظلم سے طوط اور متہم نہ ہو وغیرہ وغیرہ۔ پھر اس مسئلہ
 کی پیچیدگی اس بناء پر بھی کہ مخلوق اپنے جہت اذیٰ اصلیت کے لحاظ سے مجبور
 محض، بے اختیار بے قدرت، لا ظم اور بے بس ہے، خواہ وہ انسان ہو، یا
 غیر انسان کہ مخلوق کے معنی ہی محتاجی اور بے بسی کے ہیں جس کے ہاتھ میں خود اپنی
 ہستی تک بھی نہ ہر وہ ہستی کے آثار و کمالات کا مالک اور ان پر قابو یافتہ کیا ہو سکتا ہے؟

غرض مسئلہ میں پیچیدگی نہ تھا کمالات خداوندی کے سبب سے ہے، نہ تنہا نقص مخلوق کے سبب سے کہ ان دونوں کے بعد دونوں احکام الہی کھلے ہوئے ہیں جن میں کوئی اولیٰء پیچیدگی نہیں۔

پہلی پیچیدگی حقیقت بندہ اور خدا کے درمیانی وابستہ اور باہمی نسبت سے پیدا ہوتی ہے کہ بندے کے نقصان کا خدا کے کمالات سے جوڑ کیسے لگے؟ بندے کی محتاجی اور مجبوری خدا سے حکیم کے غناء و اختصار مطلق سے مربوط کیسے ہو؟ اور خدا سے برحق کے مختار مطلق اور مستقل بالاختیار ہونے کی نسبت سے بندے میں اختیار و جبر کا کونسا پہلو تسلیم کیا جائے؟ کہ جس سے بندہ کی تکلیف شرعی اور سلسلہ مجازہ کی مصدقیت بھی اپنی جگہ قائم رہے اور خدا سے عوامہ کی تشریح تقدیر میں بھی اپنی جگہ بے غبار رہے۔ آیا خدا کی طرح بندے میں بھی اختیار مستقل ہو کر جبر کی اس سے نفی کر دی جائے یا جبر محض مان کر اختیار کو اس سے منہی کر دیا جائے؟ یا جبر و اختیار دونوں بیک دم اس میں مان لئے جائیں؟ یا دونوں کا اس سے نفی کر دی جائے؟ کوئی بھی صورت اختیار کی جائے پیچیدگی سے غالی نہیں۔ اگر بندے کو مستقل بالاختیار مانا جائے تو علاوہ خدا کی برابری کے، بارگاہ خداوندی اس بندہ کے اختیاری افعال کی حد تک مجبور و مشہر عاتیق ہے، اگر اسے ورنہ پھر کی طرح مجبور و محض اور بے اختیار تسلیم کیا جائے تو تکلیف شرعی اور سزا و جزاء کی حد تک جناب خداوندی میں ظلم و غیث اور مفروضہ لازم آتا ہے اگر اسے

بہرِ خواستیار و دونوں کا سائل ان لیا جاتے تو نہ بظاہر بہرِ اجتماع ضدین ہے جو سارے محال کی شے ہے۔ اور اگر دونوں اس سے منفی کر دیئے جائیں تو نہ یہ اتفاقِ نقیضین ہے جو محال ہونے میں اُس سے کچھ کم نہیں غرض کوئی پہلو بھی اختیار کیا جاتا ہے ضدِ محال کھینچوں اور پیچیدگیوں سے غالی نہیں پس مسئلہ کا ایسا جواب نہ تھا ذاتِ خداوندی کے لحاظ سے جسے نہ تھا مخلوق کی ذاتِ اصلیت کے لحاظ سے جسے بلکہ بندہ اور خدا کی درمیانی نسبت اور نسبت کی باریکی اور نزاکت سے پیدا ہوتا ہے۔ پھر اس پیچیدہ مسئلہ میں جو کچھ حقیقت کی طرف زیادہ جھکا گیا ہے اسی قدر اسے مقام کی نزاکت و لطافت کے سبب نظری اور فکری شکلات کا سامنا کرنا پڑا ہے اور وہ زیادہ سے زیادہ ہدفِ غاومت اور آماجگاہِ شکر و شہادت بنتا رہا ہے۔

جہنمِ قیہ۔ فی قادیہ کہہ کر جان چھڑالی کہ خدا ممتاز مطلق اور بندہ مجبور مضمحل ہے اور وہ اپنے نزدیک اجتماعِ نقیضین اور ارتقاعِ نقیضین سے بیکہ منزہ ہے تقدیس الہی کے میدان میں گویا سب سے باری لے گئے۔ کیونکہ انہوں نے بندہ کے بار میں ایکہ کھلی ہوئی سمتِ خستہ قرار کر لی جو اپنی متقابل سمت سے پہاں ممتصل نہیں یعنی نقص و عیب کی سمت جو مجبوری و بے بسی کی اور بندے کے لئے ہر آئینہ سزاوار تھا اور خدا کے لئے دوسری سمت تسلیم کر لی جو اُس کے شایانِ شان تھی یعنی اختیارِ مطلق اور قدرتِ کاملہ جو بظاہر بہت ہی عموماً آئندہ ہے۔

قدریہ تھے کہ کہہ کر چھپ چھڑا لیا کہ بندہ اپنے اعتقادی اعمال کی حد

ہمک مستقل ہا، اختیار ہے جس میں کسی قسم کے جبر کا شائبہ نہیں بلکہ نہ اپنے افعال کا غافل بھی
 خود ہی ہے۔ وہ بظاہر خدا کا اختیار ہے۔ تقدیس سے فارغ ہو گئے کہ بندہ کے
 بوجہ سے جیلے کی کوئی ذمہ داری خدا نے علیٰ مجدد پر نہیں ڈالی۔ اور اس کی شان عدل
 کو گویا بے اعتبار کر دیا، اور تخلیق شرعی اور ستر و جزاء گویا سب ہی اپنی اپنی جگہ
 استوار ہو گئی یعنی اس فرقہ نے تقبضین کے اہلک و ارتضاع سے بچکر گویا ایک
 ایسی تدبیر کر دی کہ تمنا اور بندہ کے اختیار کے دائرہ اپنے اپنے منصب اور مقام
 کے لحاظ سے الگ الگ ہو گئے اور سائلہ یک رخ ہو گیا جس سے پیدل ختم ہو گیا
سوفسطائیہ نے یہ کہہ کر جان بچالی کہ کو ان عیان کا کوئی حقیقی
 وجود ہی نہیں کہ ان میں سے کسی کے جبر و اختیار کا بحث آئے یہ عالم ہی حل کا حل فرمائی
 ہوئی اور خیالی ہے تاہم اختیار و جبر پر رسد گویا بندہ اور ساری مخلوق سب سے
 موجود ہی نہیں کہ اس کے جبر و اختیار کے نظریات قائم ہوں بلکہ وجود کا ہر حصہ اور
 بحالات و وجود کا ہر گوشہ معرفت ذات خداوندی کے ساتھ منطبق ہے اور اس کے
 سوا وجود کا کسی نوعیت سے بھی گواہ نام و نشان نہیں۔ لہذا یہ فرقہ بھی اپنے خود ایک
 آسانی سے ایک طرے جاکھڑا ہو، اور اس نے اس پیچیدہ مسئلہ سے تعلق منکوث
 شہادت کا حل اس طرح سے کیا کہ مرکز شکر و مشیت ہستی کو ختم کر دیا جس سے
 بحث و الزام کی نہایت آئی۔ پھر حال خدا کے اشارہ اور بین کمالات ہونے ہی کو کسی
 کو شک نہ تھا کہ سائلہ ہی نہ ہی ہوئی۔ اور بندہ کی اصابت اور ہیبت

کے اعتبار سے اس کے مجبور و بے بس اور توجہ نفاذ و مشورہ ہونے میں بھی کسی کو حکام نہ تھا کہ انھیں پیدا ہوئی۔ انھوں نے بندہ اور خدا کے صفات میں۔ بطور نسبت قائم کر کے اس کی کیفیت اور نوعیت بتلاتے ہیں تھی۔ سو ان فرقوں نے اس مقام ہی کو ترک کر دیا کہ منقاد و پہلوؤں کو جو جسے اور حج کرنے کی مشکلات ان کے سر پر تھیں سو فسطائیہ نے بندہ کی ذات ہی سے انکار کر دیا۔ جبریت نے ذات مان کر اس کی مثبت صفات سے انکار کر دیا اور قدریت نے یہ دعوات مان کر صفاتِ اہلیہ کے ساتھ ان کے حقیقی ربط سے الگ کر دیا بعد تقسیم جہاں کے دونوں میں کھلی ہوئی علیحدگی کر دی۔ پس وہ جبریت کی جہاں منقاد و پہلوؤں کو ملانے اور ان کا دریا فی معتدل نقطہ دریا کرنے میں شیش آبی ان میں سے کسی کے سر پر ہی نہ پڑی کیونکہ مشکل مذاقراط میں نہ تغیر پیدا ہو مشکل صرف خدا عندال قائم رکھنے میں ہے اور اسی کو انہوں نے جبر ملا چھوڑنے کا اعلان کر دیا۔ اس لئے وہ فقیر دریا سے نکل کر ایک ایک کنارے جا کھڑے ہوئے جہاں زمیچوں کے پھیرے تھے نہ طوفان کے قوت۔

لیکن سخت ترین مشکلات ہیں اہل السنۃ والجماعۃ گھر گئے جو میں فقیر میں شہناوری کرتے ہوئے بندہ کے جبر و اختیار میں سے کوئی پہلو بھی ہاتھ سے دینا نہیں چاہتے اور ساتھ ہی خدا نے عزائم کو مقرر مطلق اور جبر سے پاکہ نبری بھی ملتے ہیں۔ ساتھ ہی وہ بندہ اور خدا میں قدرت و اختیار کی تقسیم و تبدیلی کے بھی قائل نہیں کہ ایک خاص مذہب قدرت اختیار بندہ میں ہوا اور باقی خدا میں۔ بلکہ خدا

نو خطیہ مختار مطلق کی جاتے ہیں اور پھر بھی اس مجبور بندہ کے مختار ہونے سے
 منکر نہیں۔ گویا بندہ کو ایک وقت مختار بھی کہتے ہیں اور مجبور بھی۔ مگر اس بیانی
 اخلاص سے کہ اسے مختار مطلق جانتے ہیں۔ بلکہ مجبور محض یعنی اسے مختار مان کر
 رنجہ نقد پر سے پالیستہ بھی کہتے ہیں اور مجبور کہہ کر اسکا ایٹ پتھر کی طرح مضطر
 بھی تسلیم نہیں کرتے۔ یہ بندہ کو آزاد میوڑ کہتے ہیں اسکا تقدیر ہی اس کے خدا کو تسلیم
 کے علم و تقدیر اور بعض و عیث سے بدی اور نیرودہ یعنی جہتے ہیں اور بندہ کو
 جتنا کہتے ہیں تو خدا کے اختیار مطلق میں ملتا جواہر کی تسلیم نہیں کرتے۔

غرض اس مسئلہ کے ہر متشا اور متصادم پہلو کو ایک اور سرس کے ساتھ
 چرٹنے کی فکر میں ہیں حتیٰ اگر وہ اس مسئلہ کے مطلق عقیدہ کے سرحد پر بھی اس
 تقاضا سادہ کی سے نمائی نہیں رہے۔ وہ ایک طرف تو اس مسئلہ نقد پر براسی مذکور
 نوعیت سے ایمان لانا ضروری اور اسے اس الایان سمجھتے ہیں اور دوسری طرف
 اس میں فرض کرنا اور گھڑا جانا بھی ممنوع قرار دیتے ہیں۔ غرض عقیدہ و فکر دونوں
 کے لحاظ سے ایک ایسا چرچہ رام ہے اختیار کر رہے ہیں۔ جس میں مختلف عقیدوں
 سے متصادم اجزاء جن ہیں اور اس انداز سے کہ گویا یہ طبقہ اجتماع نقیضین کا بھی
 قائل ہے اور اسے تغیر نقیضین کا بھی ظاہر ہے کہ یہ بین بین صورت کو یادہ نون
 پٹھون کا عقد و ہرنا ہی، حقیقتہً یہاں ہی ہر پیدائشوں کا خیر مقدم کرنا اور ہر قسم
 کے تعارضات ناقص کا موار و راجع کر لینا ہے۔

لیکن یہ سب کچھ انہوں نے اس لئے گوارا کیا کہ وہ مسئلہ کو سطحی اور
 سرسری انداز پر دنیا کے سامنے لانا نہیں چاہتے بلکہ اس کی اصل حقیقت
 اور گہرائی دنیاؤں کو کھولنا چاہتے ہیں وہ حادث اور قدیم کی ذوات کا الگ الگ
 حکم بتانا نہیں چاہتے بلکہ ان کا اصل ربط دنیا کے آگے رکھ کر درمیانی حکم واضح
 کرتا چاہتے ہیں کیونکہ جب بھی حادث کو قدیم کے ساتھ جوڑا جائے گا تو قدیم
 میں کسی ایک جانب پر قناعت کر لینے یا دونوں کو ایک دوسرے سے قطع کر کے
 درمیان میں مدافصل قائم کر دینے سے درمیانی حکم بھی واضح نہیں ہو سکتا۔ ظاہر ہے
 کہ اگر بعد کو خدا سے الگ کر کے دیکھا جائیگا تو بلاشبہ انوسیت کی جانب کمال
 محض نکلے گا اور ربیت کی جانب نقص منقص اور اس میں نہ کوئی تہمید کی ہے نہ
 اشمکال کہ دو متضاد جانوں کو الگ الگ رکھ کر ہر ایک کا واقعی جوہر اس کے
 لئے تسلیم کر لینا ہے لیکن یہ اکبر حکم مشاء تقدیر کا موضوع نہیں بلکہ جب حادث
 و قدیم واجب و ممکن اور عبود و جہود میں اس کمال و نقصان کے ربط ہا بھی قائم رہتا
 ہے تلمذ کش کیا جائے گا جس سے ان کا درمیانی حکم معلوم ہونے کیلئے ممکن ہے کہ کوئی
 درمیانی اور ناہنجی نسبت نہ پیدا ہو اور ظاہر ہے کہ یہ ہر ایک نسبت اور ان نسبت
 کے متعلق حکم پر بحث کرنا ہی ساری تہمید گدوں اور فکر کی مشکلات کی جڑ ہے
 مگر چونکہ اتفاق سے مشاء تقدیر کا موضوع بھی ہے موابل سنت و انجاست
 نے تو بحث کا حقیقی نقطہ لٹختہ سے نہ چھوڑا۔ لیکن جبر پر تقدیر وغیرہ کا اصل

مرکز بحث سے اُدھر جا پڑے، اور وہ حقیقت انہوں نے اصل مسئلہ کے مضمون کو چھوڑ ہی نہیں۔ اس لئے نہ وہ مسئلہ کی تیسرے گھر کے دورے ہی اصل مسئلہ کا ٹکڑا افشاکت کر سکے ہیں۔

مزید غور کیا جائے تو جبر و اپنے اس گمراہ و تقریظ اور نقطہ اعتدال کو چھوڑ دینے کی بدولت نہ صرف یہی کہ نفس مسئلہ کے آیات و تحقیق ہی سے محروم رہ گئے بلکہ ان کے اہل پر اسلام کے تمام بنیادی اصول اور عقائد مثل وجود و مصلح تو حیدر باقی تخلیق علم الخیر کائنات، ربوبیت فلاح جہنم نفس وجود و خلق سب ہی کا کار خیزانہ وہ ہم جہم پہ جاتا ہے یعنی ان تمام اشیاء کی نفی ہو کر وجود کا سلسلہ ہی باقی نہیں رہتا بلکہ عدم ہی عدم کی عظمت ساری کائنات پر چھائی ہوئی رہ جاتی ہے۔ گویا ان فرقوں کھانوں پر عالم بننے ہی نہیں پاتا کہ اس میں تدبیر و تصرف اور وحدانیت حق کا تصور بھی قائم ہو۔

کیونکہ نشانہ جبر و علم جب بلند سے اعتبار و قدرت اور وجود و مشیت کی نفی کر کے اسے اینٹ پتھر اور غیر ذی ارادہ مخلوق کی مانند تسلیم کر لیا اور اختیار و قدرت کا تہ اس میں خدا کا نام لگایا صفات خالق کو سامنے رکھ کر صفات جبر سے ہٹا کر دیا تو قدرتی طور پر بندے سے مراد شدہ افعال خود بندے کے نہیں کہلاتے جیسا کہ ہم سب جگہ آتے ہیں افعال حق کہنے کے سوا چارہ کار نہ ہو سکتا، خواہ وہ کسی قسم کا بھی اعلیٰ ہو اور اس کے گہنی بھی عنصر سے سرزد ہو۔

چنانچہ صورت کی رفتار اچانکی گردش، ہواؤں کی حرکت، پتھروں کی جنبش
 غیر قائم ان اشیاء کے افعال حروفی ایادہ نہیں ہیں افعال حتیٰ ہی کہے جاتے اور۔
 انہیں قدرتی افعال کہہ کر قدرت الغیبہ ہی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اس طرح
 جبکہ انساں بھی ان ہی اشیاء کی مانند ہے اختیار اور ایجوئےر عمل ظہر تو اس کے
 تمام حرکات و سکنات اور لاکھوں انساں بھی خود اس کے نہیں ہوں گے بلکہ حتیٰ
 تعالیٰ کے۔ گویا جو کچھ وہ کرے گا درحقیقت وہ نہیں کرے گا بلکہ خدا کرے گا وہ
 جب دیکھے گا تو وہ نہیں بلکہ خدا دیکھے گا۔ وہ جب سنے گا تو نہ نہیں بلکہ خدا سنے گا
 وہ عظیم نہیں بلکہ خدا عظیم ہوگا۔ وہ حکیم نہیں بلکہ خدا حکیم ہوگا اور چونکہ یہ نسب
 آثار وجود ہیں تو خلاصہ یہ ہے کہ جہد اگر موجود ہے تو درحقیقت وہ موجود نہیں
 بلکہ خدا موجود ہے پس یہ ساری بحث درحقیقت وعدۃ الوجود اور کثرت موجودات
 علیٰ نفی پر اگر متحج ہوگی جس کو بعض جہلاء صوفیاء کی اصطلاح میں بعد اوست کہتے
 ہیں۔ اس کا حاصل کثرت موجودات اور اعیان ثابت کا برہان الکاثر اور ساری
 کثرتوں کو ایک فرضی اور وہی کا ثناء باور کر لینا کل آتا ہے اور ثابت ہو جاتا ہے
 کہ گویا اس کائنات میں ہر چیز موجود جو کہ کسی کالعدم اور معدوم ہی ہے جیسے اس
 میں آثار وجود کا کوئی پتہ نشان نہ ہو یعنی موجود صرف ذات والہ ہے اور کوئی نہیں۔
 اس کا نتیجہ اصطلاحی الفاظ میں یہ ہے کہ دائرہ وجود میں وجود کی صرف ایک ہی نوع
 رہ جاتی ہے جسے واجب الوجود کہتے ہیں اور ممکن الوجود کا کوئی پتہ نشان ہی نہیں

بلکہ وہ ہر شے کے لئے معدوم محض ہو کر رہ جاتے۔ اور اگر وہ سب جہز بھی موقوفہ
اور ابھی کہلنے جس کے نفس وجود اور آقا۔ و ہر کی کوئی مشیہی نہ ہو اس لئے بقا بقا
وجود کی نسبت سے صرف وہی نوعیں رہ جاتی ہیں۔ ایک واجب الوجود اور
ایک مستغنیہ الوجود و خدا اس کا امتناع عقلی ہر یا عادی اور وقوی اگر ناممکن
کی نوع ہی در بیان سے نکل جاتی ہے۔

اب ظاہر ہے کہ ایجاد خداوندی یا انقیاد وجود جسے تخلیق کہتے ہیں مستغنیہ
اور محال پر تو چوبی نہیں کہتی کہ اس میں قدرتی وجود کی صلاحیت ہی نہیں ممکن
ہی پر ہو سکتی تھی وہ معنی مستغنیہ ہو گیا جس پر آثار وجود اور آثار زندگی ظاہر ہی نہیں
ہو سکتے اتنا اب ایجاد واقع کس پر ہوا اور تخلیق کس چیز کی عمل میں آئے؟
ایجاد کے بعد ابتداء خداوندی یعنی تدبیر و تصرف اور ربوبیت و غیر تمام وہ
حق جن کا تعلق مخلوق سے تھا، آخر کس پر واقع ہوں اور کہاں اپنی تعلیمات و کلمات
بلکہ ذات کے سوا کسی غیر کا پتہ ہی نہیں کہ وہ ان صفات و افعال کا مصلح و موز
اور مظهر ہیں سکے پس ایجاد و ابتقاء کہ تمام صفات معادۃ اللہ مطلق اور بے کار ثابت
ہوئیں اور مطلق اگر عدم نہیں تو کا عدم ضرور ہے یا باقائے دیگر افعال باری کا
عدم ہے جو انتہائی نقص ہے اور جبکہ یہ تمام فعلی کمالات صفات وجود کے
تھے جو ذات حق سے منفی ہو گئے تو باسشعبہ وجود خداوندی ان کی نفسی سے ثابت

ظہر اور خدائی ہے عیب ذات کشف ہے کہ ذات مثل ظہر صفات اور افعال سے
 کہہ دی ہو گئی ہیں پر محدودیت کا کارخانہ قائم تھا اور ظاہر ہے کہ نقص صفات اور
 افعال کے ساتھ ضلالت جمع نہیں ہو سکتی تو یقیناً ایسی ناقص ذات کو نہ راہ میں
 کہہ سکتے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ نہ مخلوق ہی نہ خالق۔

غور کیجئے یہ چہرہ کہ صفات بہ دلائلہ و اختیار و غیرہ کے نکار نے
 کہاں لاکر چھوڑا، اگر انہوں نے بندہ کے اختیار و قدرت کا انکار کیا تھا تو اسجام کا
 لہذا کی صفات و افعال ایجاد، تزیین اور قیومت و تدبیر و قیوس سے بھی ہاتھ دھو بیٹھا
 اور اس صورت حال سے وہ بادل نکھڑا سکتی تھی مگر اپنی مرضی کے خلاف صفات
 حق کو بے کار اور کاہل م کہنے کے مدعی بن گئے پس یہ کس قدر تیرنگ نتیجہ ہے کہ
 جبر پر پے تیر تھے مسئلہ تقدیر کی راہ سے خالق و مخلوق کا یا ہی بستہ ہوا اور خالق
 کی تنزیہ پر گئے لئے اور اثر سے خالق و مخلوق کے گویا صریح انکار پر مخلوق
 تو یوں نہ رہی کہ صفت صفت اور لیضان وجود ہی نہاد ہو گیا اور خالق یوں نہ رہا
 کہ اس کا وجود ظہور ناقص ظہر گیا اور ناقص حد جبر نہیں مکتا۔ تو نتیجہ یہ نکلا کہ مخلوق ہی
 نہاد اور خالق بھی نہاد۔ بعد از اللہ ص ۱۸۷ ترجمہ الحقائق۔

اور ظاہر ہے کہ جب مابین نسبت کے احوال ہی کا وجود نہ رہا
 ممکن نہ ہو وجود اور صفات و تہذیب قبول کرے اور نہ واجب رہا جو اپنے افعال سے
 وجود اور کمالات وجود بنتے تو درمیانی نسبت کا وجود کیسے رہ سکتا تھا کہ وہ تو ان

دو اطراف کے تابع تھا۔ اور جب خالق و مخلوق میں نسبت ہی قائم نہ ہوتی تو کیفیت نسبت اور حکم نسبت کا تو ذکر ہی کیا ہو سکتا ہے ؟ پس اثبات مسئلہ کا کس قدر عجیب و غریب اور نوکھا انداز ہے کہ نہ مسئلہ باقی رہے نہ مسئلہ کا موقوف نہ طریق۔ یوں نہ نسبت طرفین نہ حکم ہے نہ کیفیت حکم۔ اور پھر بھی جبر پر اس پرالمشہن جو کہ پھر میں کہ مسئلہ ثابت ہو گیا اور ہم اثبات تقدیر سے تشریح و تفسیر کا حق ادا کر چکے ہیں۔ بہر حال جبر پر کے اصول پر مسئلہ تقدیر کا حاصل و جس میں انہوں نے صفات خالق پر نظر کر کے ہندو کی تمام مشیت صفات سے جو اس میں وجود آ جانے سے پیدا ہوتی ہیں قطع نظر کر لیں اور اس صورت کمال کار و صلاح کی صفات و افعال سے بھی انکار ہی ہو گئے (کارخانہ خلق و امر و نوری کا تعلق سمجھنا ہے جس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ گویا یہ سارا کائنات عالم ابلی تک بدستور اپنے عدم سابق ہی میں پڑا ہوا ہے جس میں ظہور و وجود کی کوئی بود و نمود ہے جی نہیں ایسی توجہ پر پہنچ کر جبر پر اور سوسنظامیہ ایک ہی مرحلہ پر آ گئے اور قرہ یہ نکلا کہ یہ فرقے چلے تو کچھ مسئلہ تقدیر کو ثابت کرنے (اور خالق و مخلوق کی درمیانی نسبت کھولنے) اور آگئے مسئلہ کے صریح حکم و اثر و وجود میں خالق و مخلوق دونوں کی نفی پر اور اس لئے وہ خالق و مخلوق کی درمیانی نسبت کھولنے کا سوال بدستور باقی رہا۔

اور تقدیر نے اس کا ٹھیک ٹھیک رد کر کے ہوئے اس سلسلہ میں حق و صفات عبد کو ماننے رکھا اور صفات معبود سے صرف نظر کر لیا۔ یعنی میتہ کے

اختیار و قدرت، ارادہ و مشیت اور فعل و عمل کو اس درجہ میں مستقل اور آزاد بنایا کہ اس میں خدا کے ارادہ و قدرت اور اختیار و فعل کو دخل ہی نہیں۔ چنانچہ بعض نامی قدریہ کے نزدیک خدا کو بندہ کے افعال کا علم بھی ان کے چوٹے سے پیشتر نہیں ہوتا، گویا بندہ کے استعمال اختیار کی حد تک نہ خدا میں ارادہ ہے نہ قدرت، نہ اختیار ہے نہ مشیت حتیٰ کہ نہ سابق علم ہے نہ جبر پس جبریت نے تو مسئلہ تقدیر کے متعلق صفات خالق ارادہ، علم، قدرت، اختیار وغیرہ کو خدا سے وابستہ کر کے بندے کو ان سے کورمان لیا تھا اور قدریہ نے ان صفات کو بندہ سے مستفاد وابستہ کر کے خدا کو ان سے خالی مان لیا، خود گرد و نواس کا نتیجہ بھی وہی عدم محض اور تعطل خالص یا انکار مخلوق و شاقی بخلات جو جبر کا انجام ہوا تھا۔ کیونکہ سب جانتے ہیں کہ بندہ منت بھر میں سینکڑوں اچھے بُرے افعال اور حرکات و سکنات مختلف اندازوں سے گزر رہا ہے جس کے عمر بھر کے افعال و حرکات کی گنتی ناممکن ہے، پھر انسانوں کے یہ افعال کچھ لازمی ہیں جو اس کی فطرت اور ذاتی احوال پر منقطع ہو جاتے ہیں اور کچھ مستعدی میں جن میں وہ دوسری اشیاء کا ساتھ کو معمول بناتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ان اشیاء عالم میں جو اس کے افعال کا معمول بنتی ہیں یعنی اس کے زیرِ نسخہ و تصرف آتی ہیں زمین سے لے کر آسمان تک ساری ہی مخلوقات داخل ہے۔ جمادات ہوں یا نباتات، حیوانات ہوں یا انسانات، عنصریات ہوں یا فلکیات، مادیات ہوں

یا رُوحانیات، جسمانیات، مہول یا عجرات۔ غرض زمین کے ذروں سے لے کر
 آسمان کے ستاروں تک ساری کائنات پر انسان کے تسخیر و تصرف کا جال
 پھیلا ہوا ہے جس سے عالم کا کوئی گوشہ چھوٹا ہوا نہیں۔ ظاہر ہے کہ سارے
 انسانوں کے یہ سارے افعال جو سارے ہی عالموں میں پھیلے ہوئے ہیں اور قبول
 قدرت پر انسانوں کی ایسی مخلوقات ہیں جن کی ایجاد و تخلیق میں خدا کا دخل تو کیا
 ہوتا ان پر اس کا نہ زور چل سکتا ہے اور نہ ہی اسے ان کی پیدائش سے پہلے ان
 کا علم ہی ہوتا ہے یعنی انسان کو تو کم از کم اُن کی تخلیق کا ارادہ کرتے وقت علم ہو جاتا
 ہے کہ اسے کیا پیدا کرنا ہے مگر خدا کو یہ بھی نہیں ہوتا جب تک کہ پیدا نہ ہو چکیں۔
 اس صورت میں اول تو شاید انسانی مخلوقات کا عدد خدا کی مخلوقات سے
 بھی زیادہ ہو جائے کیونکہ اعیان کی نسبت بلاشبہ ان کے افعال کو دروں
 گنا زیادہ ہیں اور ان میں بھی انسان کہ جس کے افعال کا تعلق تمام اعیان کا مانتا
 سے ہے پس خدا تو محض خالق اعیان ہے جو عدد میں کم ہیں اور انسان خالق
 افعال ہے جن کا عدد اعیان سے کہیں زیادہ ہے۔ اس لئے کوئی وجہ نہ ہو کہ انسانی
 مخلوقات خدائی مخلوقات سے زیادہ نہ رہے اور پھر مخلوقات بھی ایسی کہ خدائی
 سرمد سے بالکل خارج ہیں چہ اس کا کوئی پس نہ ہو بلکہ علم قدیم ہی نہ جو تو یقیناً
 ان مخلوقات انسانی کے بارے میں وہ جبر جبریندگی کی طرف آتا خدا کی طرف
 لوٹ گیا کہ خدا تو اس کے بارے میں بے بس ہو اور بندہ قادر مستقل اور متاثر

تو بندہ تو خدا کی سرحد میں ہاگو وا اور خدا بندگی کی لیے بسی میں آگیا۔ یعنی بندے کا زور
 تو خدا کی خدا کی پہنچ گیا اور خدا کا زور خود اپنی خدا کی پر بھی نہ دیا اور اس حد پر اس
 کا ابادہ قدرت، مشیت، اختیار وغیرہ سمیٹ بیٹے کا اور مطلق ہو گئے یہی وہ تمیز ہے
 تقدیر میں الہی ہے جسے لے کر قدرہ اٹھے اور بندہ تقدیر کے ذریعہ اسے حل کر کے
 کھڑے ہوئے تھے۔

انصاف کیا جائے کہ اگر یہ سارے انسان خدا کی کا دعویٰ کر لیں تو
 قدرہ کا کیا ٹھکانہ ہے وہ اسے منکر کہہ کر رد کر سکیں۔ کوئی زیادہ سے زیادہ یہ کہہ
 سکے گا کہ انسانوں کی خدا کی ناقص ہے کہ ان کا زور و اختیار صرف اپنے افعال کی
 حد تک چل سکتا ہے آگے نہیں۔ تو عرض کروں گا کہ خدا کی خدا کی ہی کب کمال رہی کہ بندہ
 کی خدا کی کو مودظن بنایا جائے۔ خدا بھی تو اپنے ہی افعال کی حد تک خالق ہے نہ کہ
 بندہ کے افعال کی حد تک۔ پس اگر بندہ اس کے افعال کی حد تک مجبور ہے تو وہ
 بندے کے افعال کی حد تک مجبور ہے۔ قادر مطلق نہ وہ مرنایہ یا کامل کی بڑا اچھٹائی
 کی بات تو الگ ہی نوعیت دونوں کی خدا کی کی ایک ہی۔ ہی۔ پھر کیا وجہ ہے کہ ایک کو
 خدا کہا جائے اور ایک کو بندہ؟ پھر حال قدرہ کے اصول پر خدا کی خدا کی کی کچھ بندہ
 کی بھلیں اور بندہ کی خدا کی کی بھی کچھ حدود ثابت ہوئیں اور دونوں اپنے اپنے دائرہ
 میں خالق اور خدا بن گئے یہی تقسیم ہے جو قدرہ نے بہت دماغ سواری کیساتھ اس
 لئے کی کہ بندہ کے اچھے بُرے افعال کی فترت و تفریق خدا پر عائد نہ ہو اور کوئی نہی نسبت

اس کی طرف نہ لوٹ سکے خواہ خدائی باقی نہ رہے نیز مہکینت ششدری اور مجاہزات
کا کالہ بھانہ و برہم برہم نہ ہو۔ مگر انہیں کیا خبر تھی کہ وہ اس نظریہ کے ماتحت سرے
سے خدائی ہی کا کارخانہ و برہم برہم کر رہے تھے جس کی خاطر ان مسائل میں سرگرد
آرائی تھی۔

بلکہ اگر غور کرو تو قدر یہ کہے امول پر بندہ میدان تن میں خدا سے
بھی گومتے سمیقت لے گیا۔ اور خدا کو سوا اللہ سپاہ ہونا پڑا کیونکہ بندہ تو بزرگ
قدر بہ مخلوقیت کی حدود میں رہ کر خدائی کا کام کر گیا اور خدا اپنی خدائی کے مقام
پر رہ کر بھی خواہ اپنے ہی بندہ کے کاموں میں کوئی زور نہ دیکھا سکا۔ گویا محدود
تو لا محدودیت کی طرف چل نکلا، اور لا محدود محدودین کو رہ گیا۔ صاف اللہ
ولا حول ولا قوۃ الا باللہ۔ حالانکہ ایک بلید سے بلید انسان بھی جانتا ہے
کہ خدا ہے ہی وہ جو اپنے وجود اور وجودی کمالات میں لا محدود ہوا لا محدود
الغلات ہو۔ لا محدود الصفات ہو اور لا محدود الافعال ہو۔ اگر کسی سمیت
جسے اس میں ذرا سی بھی تحدید آجائے گویا اس حد بندی کے اندر تو وہ ہوا اور
اس سے باہر وہ خود بھی نہ ہوا یا اس کی صفات نہ ہوں یا اس کے افعال نہ
ہوں۔ غرض اس کی فات و صفات اور افعال پر عدم کی مد لگ جائے کہ وہ
اس حد سے باہر عدم ہوا تو یہی وہ مخلوقیت کی علامت ہے کہ جس کے بعد
اسے خدا نہیں کہہ سکتے۔

پس اگر قدر یہی ان مخلوقات کا یا تو یہ نتیجہ نکلتا ہے مگر خدا ایک ہی درجہ ہے
صرف مخلوق ہی مخلوق رہ جائے، اور یا یہ کہ مخلوق ایک بھی نہ رہے سب خدا ہی
خدا رہ جائیں۔ مگر دونوں صورتوں کا انجام یہ ہے کہ نہ مخلوق رہے نہ خالق نہ کوئی
پہلی صورت میں خدا اور خلق سب ہی محدود ٹھہر گئے اور ہر ایک کے صفات
واقعا اور ان کے واسطے سے ذات کو عدم کی بندگیوں نے گھیر لیا، اور
ظاہر ہے کہ محدود خدا بر نہیں سکتا۔ کیونکہ عدم ہندی کے معنی ہی یہ ہیں کہ اس
عدم پر اس کی ذات و صفات اور افعال کا وجود ختم ہے اور آگے اس کا عدم
ہے اور جو عدم مطلق میں گھرا ہوا ہو، اور محدود و مقید ہو، وہ عادت اور مخلوق
ہو گا نہ کہ محدث اور قدیم۔ پس جسے خدا کہا تھا وہ تو بوجہ محدودیت مخلوق کے درجہ
میں آگیا، اور جسے پہلے ہی سے بندہ اور محدود مانا تھا اس کی مخلوقیت پہلے
سے مسلم تھی تو حاصل وہی نکلا کہ خدا کوئی بھی نہ رہا، صرف مخلوق ہی مخلوق رہ گئی
اور ظاہر ہے کہ جو مخلوق اپنے افعال میں خدا سے آزاد ہو وہ بلا خالق کے ماضی
پڑے گی۔ اور ظاہر ہے کہ مخلوق بلا خالق کے ممکن نہیں تو حاصل یہ نکلا کہ یہ مخلوق
بھی جیسے ہم نے بلا خالق کے مان لیا تھا کالعدم ہو گئی۔ اور اس سے بھی انکار
لازم آگیا اور نہ اجتماع نقیضین لازم آجائے گا۔ کیونکہ ایک مخلوق بوجہ مخلوقی ہر
کے تو اپنے وجود میں مستقل اور خالق سے مستغنی بھی ہو۔ اور اس طرح ایک ہی
شے ایک دم مستقل رہی اور غیر مستقل محتاج بھی ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ بات متعالم

ہے اس لئے جو بھی یقیناً محال ہے کہ مخلوق کو بلا خالق کے موجود تسلیم کیا جائے
 اس لئے یہ ساری مخلوقات اور یہ بندے سب ایک محدود اور عاجز خدا کی مخلوق
 تسلیم کی گئی تھی حقیقت میں بے خالق کی مخلوق بھی جو یقیناً غیر ممکن و ثابت ہوتی
 ہے، کیونکہ جب کچھ نہیں کہ محدود خدا نہیں ہو سکتا تو اس کی مخلوق بھی
 نہیں (کہ مخلوق از خود ہو نہیں سکتی) اور غلام یہ مشکل کہ نہ خالق ہے نہ مخلوق
 نہ مرہب ہے نہ موجود نہ عاقل ہے نہ قدیم۔ بلکہ ساری کائنات پر عدم ہی عزم جمایا
 ہوا ہے۔ عرض قدریر کی نظری ردائیں کا نتیجہ تو یہ تھا کہ خدا ایک بھی نہ رہے
 مخلوق ہی مخلوق رہ جائے جس کا انجام آپ نے دیکھ لیا اور پھر قدیر کے
 ان فلسفیانہ مباحث کا دوسرا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مخلوق ایک بھی نہ رہے سوائے
 خدا ہی خدا رہ جائیں اور وہ بھی ان گنت ہوں۔ کیونکہ جب ان کے امثال پر
 بندہ ہی خدا ہی کی نوعیت کا مسئلہ جو احوال کو بلا اعانت خداوندی از خود تخلیق
 کر سکتا ہے تو ایک نوع کے افراد پر ایک ہی نام بولا جاسکتا ہے۔

پس اگر وہ خدا ہے جسے پہلے سے خدا مانا جاتا تھا بوجہ اس کی خاص
 کے تو یہ بندہ بھی خدا ہو گیا بوجہ خاصیت احوال کے۔ اس صورت میں مخلوق
 کی نفی ہو کر ان گنت خدا اور بے شمار خالق ثابت ہو جائیں گے اور نتیجہ یہ
 نکلتے گا کہ ہستی احیان کے دائرہ میں سب کے سب خدا ہی خدا ہوں، مخلوق
 ناپید ہو۔ اور اگر کوئی غیر انسان مخلوق ہو بھی جیسے ہاتھ حیوانات و نباتات

و غیر تو وہ نہ ہونے کی برابر اس لئے ہوں کہ ان سب کا مقصد خود انسان
 تھا یہ خود مقصود اصلی نہ تھے اور نہ ہی ان سے کمالات خداوندی کا جامع ظہور
 ہو سکتا تھا۔ و دوسرے یہ اس محدود خدا کی مخلوق ہوں جو انسانی مخلوقات کے
 ہائے میں عاجز اور بے بس تھا، تو یہ اس کے افعال ہوں گے نہ کہ حقیقی
 اعیان جیسے انسان کے افعال اس کے مخلوق تھے کہ انہیں اعیان نہیں
 کہہ سکتے تھے۔ اس لئے اعیان کے درجہ میں دو ہی نوعیت کے خدا ثابت
 ہو رہے ہیں۔ ایک خدا، اور ایک اس کے یہ اصطلاحی بندے بہر حال جیکہ انسان
 خالقیت کے دائرے میں آکر خدا ہو گیا تو یہودیہ کہ عالم کا معتد بہ حصہ سب
 کا سب خدا ثابت ہوا اور جہاں میں گویا خالق ہی خالق رہ گئے۔ کسی قابل ذکر
 مخلوق کا نشان نہ رہا جس سے خدا کی خدائی کے کمالات نمایاں ہوں۔

مگر جبکہ یہ واضح ہو چکا ہے کہ سارے خالق محدود ہیں اور ایک دوسرے
 کے افعال کے دائرے میں قدم نہیں رکھ سکتے اور محدود خدا ہو نہیں سکتا اس
 لئے یہ سب کے سب حقیقتاً خدا نہ ہوتے۔ بعض اس قدر انتہا کے طور پر ان کا
 خدا ہونا لازم آگیا تھا جس میں واقعیت نہ تھی۔ پس مخلوق کی نفی تو اس لئے ہوتی
 تھی کہ یہ مخلوق خالق ثابت ہوئی تھی۔ اور خالق کی نفی اس لئے ہو جاتی ہے کہ
 محدود و مقید خدا ہوتا نہیں، نہ کامل پھر وہی نکل آیا کہ نہ مخلوق رہی نہ خالق اور
 یہ سارا کا سارا عالم صرف عدم ہی کے پردوں میں چھپا ہوا رہ گیا جس کی موجودگی

کی نسبت ہی نہیں آئی۔ پس نتیجتاً قدیم بھی وہیں آکر ٹھہرے جہاں جبریت اور
سوفسطائیہ آکر رکے تھے۔ فرق یہ ہے کہ جبریت صفات مخلوق کا انکار کر کے نفی
خالق تک پہنچے تھے جس سے مخلوق کی نفی خود بخود لازم آگئی۔ اور قدیم پھر
خالق کا انکار کر کے نفی مخلوق تک پہنچے جس سے خالق کی نفی خود بخود لازم آگئی
اور نتیجہ میں تمام اہل ہر شا ایک ہی انجام پر آ کر تھے۔ پس یہ تمام فرق پہلے تو تھے
مخالق و مخلوق کا رشتہ بدلنے اور حادث و قدیم کا ربط کھولنے اور پہنچ گئے
ان دونوں کے صریح انکار پر اس لئے وہ درمیانی نسبت اور حکم نسبت کھا
سوالی بدستور نشہ جواب نہ گیا جو مسئلہ قدیم کا یعنی سو۔ دہ تھا اور ان قدر
میں سے کوئی بھی اسے حل نہ کر سکا۔

دراستہ سوططائیہ کا مذہب، سودہ اس قابل بھی نہیں ہے کہ اسے
رُو بھی کیا جائے کیونکہ وہ انکاروں کا مجموعہ ہے۔ ہر شے کی ذات کا انکار اس
کے وجود کا انکار صفات کا انکار۔ ہر شے کے افعال و خاصیات کا انکار وغیرہ
وغیرہ جس کی بنا دیکھی مثبت حقیقت پر نہیں اور مذہب بہر حال وجودی چیز ہے
جس کی بنیاد کسی وجودی عامل پر ہوتی ہے نہ کہ کسی عدم لہذا اور نفی پر۔ اس لئے ان کا
مذہب ایک عقل ہی سے نہیں واقعات سے بھی مردود ہے نہ کسی مخلوق کا اختیار
نہ کو کیا مانتے سرے سے مخلوق کو موجود ہی نہیں مانتے لیکن جبکہ اختیار کی نفی جو آثار
وجود میں سے ہے خلاف مشاہدہ ہے تو یقیناً وجود کی نفی مشاہدہ یا واقعات کے

محال کس طرح ہو جائے گی نہ است یا نہ ہی عقل اور دقیق چیز حسیہ کیلئے معلوم ثابت نہیں ہو سکتی تو فہم و عقل کی جیسی تفہیم و فہم پر کونہ عدم محض آخر اس طرح باور کر لیا جائے گا :

غور کیا جائے تو یہ فرقہ ہوا کردہ دکا منکر نہیں بلکہ درحقیقت خدا کی شان تخلیق اور فعل خلق یا ان لقیقت کا منکر ہے۔ اس کا یہ کہنا کہ عالم میں کوئی چیز بھی سوجھ نہیں یہ سب تو بہت ورفعیات ہیں درحقیقت یہ کہتا ہے کہ خدا نے عالم پیدا ہی نہیں کیا۔ کیونکہ پیدا کرنے کے لئے وجود دینے کے ہیں اور ان کے نزدیک وجود کسی چیز کا ہے ہی نہیں تو اس کے الٹی اس کے سوا اور کیا ہیں کہ خلق خدا اور تخلیق ہی نہیں ہوا یعنی اللہ تعالیٰ عباد ہی ہیں پس یہ قدر یہ ہے بھی چاہے قدم آگے بٹھے کہ وہ تو اسے کو صورت لائق افعال عباد ہی نہیں مانتے تھے یہ اللہ کو خالق عباد ہی تسلیم نہیں کرتے۔

بندہ اگر اور گہرائی کی طرف بڑھ جائے تو اندازہ ہوگا کہ یہ جدید فرقہ صریح سے خدا کے وجود میں کما منکر ہے۔ کیونکہ خدا کے وجود پر اسناد لای مخلوقات ہی ہو سکتا ہے۔ معترض کو دیکھ کر ہی اللہ کی طرف لطافت کا افشائے ہوتا ہے اس لئے بلکہ جگہ قرآن نے مخلوقات کا نعمت و ان کے آثار و احوال میں تدبیر و تفہیم بتلایا ہے تاکہ ان کے خالق کے وجود پر اسناد ال کیا جاسکے۔ جب مخلوق ہی سرے سے ہمارے کائنات میں کوئی موجود ہی نہیں تو موجود کما منکر کس زمین سے عروج کیا

جہاں سے اور کیسے معلوم ہو کہ کوئی صنایع ہے؟ جب کہ اس مسئلہ کی انکشاف کے مقدمات ہی
نہاں رہیں تو آخر اس کا نتیجہ کیسے ثابت ہو جائے گا؟ اور جب معتدلی نہیں
صفت صنایع تہیں تو خود صنایع کے وجود کی آخر کیا دلیل ہے؟ اور کون اُسے
پہچانے کہ وہ ہے جبکہ مخلوق کے واسطے سے میں کوئی ہے ہی نہیں؟

نیز جس دلیل سے یہ سو فیصلوں کی دنیا مخلوق کو ذہنی اور فرضی کہتے ہیں کہ
سکتی ہے اسی دلیل سے اگر کوئی دوسرا خالق کے وجود کو بھی ذہنی اور فرضی کہے
کہ یہ محض خیالات اور فرضیات کی نسبت ہند ہے کہ خدا موجود ہے تو انہیں تو وہ یہ کہ
کیا حق ہے اور کیا استدلالی ترتیب ہے کہ وہ اسے رد کر سکیں پس یہ قرینہ کا نہایت
ہی ہر حقد نہیں، ورنہ مختلف صفت مخلوقین و تخلیق کا منکر ہے اور نہ صرف صفت
مخلوقین و تخلیق ہی کا منکر ہے بلکہ اصل ذات خالق کا بھی منکر نکلتا ہے حالانکہ یہ ہے
کہ سو فیصلوں سے تو مخلوق کا احساس کے ضمن میں خالق کا انکار کر کے برتر خود
مسئلہ تقدیر کو ثابت کیا۔

جب پہلے صفات مخلوق کا انکار کر کے مسئلہ جبر و اختیار کا اثبات کیا
اور تقدیر نے مخلوق و فانی کا رشتہ باہمی توڑ کر مسئلہ قدر کا اثبات کیا، اور اس
طرح ان سارے فرقوں نے مضحکہ انگیز طریق پر بظاہر چڑھ کر گمانت پر یہ واقعہ پس
کا حق ادا کر دیا۔

مگر ان سب کا قدر مشترک اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ انہوں نے خالق کو

مخلوق کی اس درمیانی نسبت اور نقطہ اعتدال کو چھوڑ کر واجب و ممکن کو الگ دیکھا اور دونوں پر علیحدہ علیحدہ دو حکم لگا دیئے۔ ایک طرف اثبات اور ایک طرف نفی کا جس میں گولہ اٹھکا لیا نہ تھا۔ یہ بحث جداگانہ ہے کہ وہ حکم صحیح ہے یا سلبی اور ان کا منطقی انجام کیا ہے لیکن درمیانی پیچیدگی کچھ نہیں

محرابی السنت والجماعت نے جو حقیقتاً اس مشربیت حقیقہ کے اصل مندر اور شائع ہیں جو فاعل و مخلوق اور حادث و قدیم کا درمیانی رشتہ بتلائے اور اسے جوڑنے اور منقطع کرنے کے لئے آئی ہے، اس اکہری اور ادھوری راہ میں قدم نہیں رکھا۔ اگر وہ ایسی اہل بدعت کی طرف واجب و ممکن کو غیر مربوط چھوڑ کر بس ان کے الگ الگ احکام بتا دیتے یہ قضاوت کر لیتے اور اس درمیانی نسبت کو نہ گھورتے تو وہ اپنے منصب سے نازل ہو جاتے اور شریعت حقد کی تفسیر و تشریح اور توضیح و تلوین کا کوئی حق ادا نہ کر سکتے۔ اس لئے کس پیچیدگی کا پرواہ کئے بغیر مردانہ جاراہوں نے اس نازک مرحلہ کی طرف قدم بڑھایا اور اس درمیانی اور معتدل رشتہ کو دائر شکاک کر دیا جو حقیقتاً بندہ اور خدا کے درمیان قائم ہے اور حقیقت مسألتہ تفسیر کا حقیقی موضوع ہے۔ انہوں نے نہ تو صفات خالق کو ثابت کرتے وقت صفات عبد کی نفی کی اور نہ صفات عبد کو ثابت کرتے ہوئے صفات خالق کی نفی کی کہ پورے جہانوں کی نفی ان کے سر پر پڑتی۔ بلکہ انہوں نے دونوں کی صفات کو اپنی اپنی جگہ مان کر پھر تفسیر بہتر

حق کا حق اور الیہ ہے جہاں بدرجہ کے علی الرغم ان کے اخلاص للہ اور مقابض نبی
 اللہ کا ثمرہ ہے جس سے وہ کامیاب کی منزل پر پہنچ گئے۔
 بود موردے ہوئے واثقت کہ در کعبہ رسد
 دست برپائے کیونتر زد و ناگاہ رسید

ان حضرات کے مسئلہ مسلک اور خالق و مخلوق کے درمیان نقطہ اتصال
 کی توضیح کے سلسلہ میں میں جہاں تک اپنے فہم نامرسان کی حد تک سمجھ سکا ہوں، اور
 دوسروں سے بھی بشرط انصاف سمجھ لینے کی توقع رکھتا ہوں، وہ یہ ہے کہ مسئلہ
 جبر و اختیار کی حقیقی بنیاد مسئلہ وجود و عدم پر ہے۔ اگر بندہ کے وجود و عدم
 کی صحیح نوعیت منکشف ہو جائے، حدوث و قدم کا درمیانی رشتہ کھل جائیگا
 اور مسئلہ جبر و قدر کی نوعیت خود بخود سامنے آجائے گی۔ اور یہ نوعیت میرے خیال
 میں خالص عقلی بلکہ ایک حد تک حتیٰ اور مشاہدہ ہے جس میں کسی قسم کی کوئی بھی جبر
 نہیں۔ گویا مسئلہ تقدیر اپنی بنیادوں کے لحاظ سے ایک خالص عقلی مسئلہ ہے جو
 عقل پر معمولی سا بار ڈال کر ادنیٰ تا مل سے حل ہو سکتا ہے۔ اور فہم سے اتنا قریب
 آسکتا ہے کہ آدمی اس پر بے تکلف ایمان لے آئے کیونکہ یہ ایک بدیہی حقیقت
 ہے جس ملت نے بھی کائنات کے لئے خدا کا وجود تسلیم کیا ہے اور اسے کائنات
 کا خالق اور معطی وجود مانتا ہے (جس میں تقدیر اور جبر بھی داخل ہیں) تو اس
 نے وجود کی اصل صورت ذات بابرکات حق ہی کو سمجھا ہے جس سے مخلوق میں وجود

آتا ہے کوئی مخلوق از خود موجود نہیں ہو جاتی اس سرحکم پر یہ ماننا خود بخود ضروری ہو جاتا ہے کہ بارگاہ حق کا وجود نہ زائد اور اصلی ہے۔ عطا حق اور مستفاد نہیں جو ممکن انزوال جوہر اسی لئے ذات اقدس حق و علاء انزالی الوجود ابدی الوجود دائم الوجود ہے جس سے وجود گمچی زائل نہیں ہو سکتا لیکن اس کے برعکس بندہ کا وجود خود اپنا نہیں، عطا حق اور مستفاد ہے ورنہ وجود اس کا اپنا ہونے کی صورت میں یہ یقینہ لامحدود مانتی میں معدوم اور لامحدود مستقبل میں فنا پذیر نہ ہوتا۔ بلکہ انزالی اور باہری ہوتا۔ کیونکہ دیگر دیا بطبع مطلوب ہے اور کوئی موجود بھی با اختیار و برضا نہ ہو اپنا عدم نہیں چاہتا۔ نیز جبکہ بندے کو مخلوق مان لیا گیا اور مخلوق کے معنی ہی وجود میں محتاجی خالق کے ہیں تو بندے کا اپنی موجودگی کے لئے خالق سے وجود مانگنا اس کے سوا اور کس چیز کی دلیل ہو سکتا ہے کہ بندہ اپنے وجود کا خیر مالک نہیں اور وجود اس کا خود اپنا نہیں بلکہ اس کے خالق کا ہے جس نے اسے وجود سے نوازا اور موجود سے نوازا، اور وجود گملا رہا۔ پس خود کی ذات تو موجود اصلی اور واجب الوجود ثابت ہوتی ہے جس میں عدم اور عدم کے امکان کا نشان نہیں اور بندے کی ذات عارضی الوجود اور معدوم اصلی ثابت ہوتی ہے جس میں ذات وجود اور بالفاظ اصطلاح واجب کا نشان نہیں۔ نہ اتنے برحق اپنی ذات سے خود بخود موجود۔ اور یہ بندہ اپنی ذات سے از خود معدوم۔ و بالعدم گمراہ نہیں بل سکتی، اور یہاں ذاتی وجود

اور باقاعاد اصطلاح و حربہ کا نشان نہیں۔ خدا سے برحق اپنی ذات سے خود بخود
موجود۔ امدیہ بندہ: حقیقی ذات از خود معدوم۔ دکان عدم کو۔ وہ نہیں بن سکتی اور یہاں فوقی
وجود کو نہ حسنت نہیں مل سکتا۔ ہر زمانہ بندے کی اہلیت عدم ہے اور خدا سے برحق کے
یہاں اصل حقیقت وجود ہے۔ بندہ کے عدم پر حجب وجود حقیقی کا نورانی پردہ پڑتا ہے
تو وہ اس کے اصلی عدم کو ڈھانسیب کر اس میں بھی خیمہ دمک پیدا کر دیتا ہے اور
بعد موجود کہلانے آتا ہے۔

پھر ایک بندہ کی ذات ہی نہیں اس کے صفات کا بھی یہی حال ہے کہ اس
میں پر وجودی محضیت کا عدم تو حسی ہے اور دہرہ محض عاریتی ہے۔ اصلی نہیں مثلاً
بندے میں علم اس کا نہیں بلکہ عدم علم اصل ہے جس کو وہ پیدا رشی طور پر ملے کہ
آتا ہے۔ دہرہ اصل نہیں بلکہ عدم البصر اصل ہے۔ پس جوں جوں اس کے صفاتی
عدم پر نفاذ نہ کر لیں گے وجودی صفات کے پر تو سے بڑھتے رہتے ہیں ووں ووں یہ
صفات کسوت وجود پھٹی رہتی ہیں اور بندہ ان صفات کا حامل بنتا رہتا ہے۔
مثلاً اس طرح کہ اس کا یہ صفاتی عدم خدا کے صفاتی وجود کے نیچے دب کر پس پردہ
مستور ہو جاتا ہے اور باوجود عدمیت کے وجود کی ایک نمود قائم ہو جاتی ہے مثلاً
اس کے کہنے والے کے عدم پر یہ خدائی مسح و بھر کا وجود روشنی ڈالتا ہے تو بشء
بھی ممکن و البصیر کہلانے لگتا ہے گو بالا معائنہ وہ اب بھی مدیم اسح اور مدیم البصر
ہی پتھر بھی نوعیت اس کے افعال کی بھی ہے کہ اس میں ہر فعل کا عدم اصل ہے

اور فعل کا وجود عارضی ہے پس اس کے جوہر نے فعل کے عدم پر بھی فعل خداوندی کا وجودی پر تو رہتا ہے وہی فعل بندہ میں ظاہر ہو کر اسے فاعل کہلاتا ہے۔ غرض یہ معدوم الاصل بندہ اپنی ذات و صفات اور افعال کے لحاظ سے اگر موجود بن سکتا ہے تو نہ آن خود کہاں کی خودی اور اصلیت تو عدم ہے نہ کہ وجود بلکہ وجود خداوندی کے پر نوروں سے کہ وہ بندہ کے ذاتی عدم پر واقع ہو کر اسے ذات و صفات و افعال اور وجود کہلاتے ہیں۔

پیشناس کہ کائنات در عدم اند بل در عدم ایستادہ ثابت قدم اند
 ایس کوئی خلق از نیال و عجم است باقی بگی تجویر نور عدم اند
 پس بندے کی ذات و صفات اور افعال کو خدا کی بے حسیب ذات و صفات اور افعال سے وہی نسبت رہے گی جو در دیوار کی روشنی کو آفتاب کی روشنی سے ہے یعنی روشن ہونا در حقیقت آفتاب کی صفت و نشان ہے کہ نور اس میں خود اپنا ہے نہ کہ در دیوار کی کہ ان میں روشنی خود ان کی نہیں اور وہ خود سے روشن نہیں کہ حقیقتی معنی میں روشن کہلاتے جانے کے ستمی ہوں پس در دیوار اپنی ذات سے غیر متور اور تالیق نہیں مگر جب آفتاب اپنی بے انتہا فیضوں سے اپنا نور در دیوار کے عدم النور پر ڈالتا ہے تو در دیوار بھی بطور تمام تابا در روشن اور متور کہلاتے لگتے ہیں میں ذاتی طور پر عدم النور ہوتا ہے جو باقی رہتا ہے اور عارضی طور پر نور آجاتا ہے جو بندہ چند سے زائل ہو جاتا ہے۔

پس کہنے کو تو آفتاب بھی روشن ہے اور در و دیوار بھی لیکن اس نفی اور اسمی اشتراک سے معنی اور حقیقت میں یکسانی اور اشتراک نہیں پیدا ہو سکتا کہ آفتاب میں نور اصل ہے اور در و دیوار میں عارضی و اول مستقل ہے یہاں غیر متعلق و اول دوا می ہے یہاں جنگامی۔ وہاں چنا ہے اور یہاں پر ایسا پس نور در و دیوار میں کتنا ہی سما جائے۔ رہے گا آفتاب ہی کا کہ جب وہ مشرق سے نکلے روشن سامنے کرتے گا تو در و دیوار وغیرہ تمام اشیاء نور و کھلائی دیتے لگیں گی اور تپ و حرپ میں نرغ زریا کو چھپائے گا اور اپنا نور میٹ لے گا تو سب چیزیں تاریک اور ماندہ حیرت منظر آئے لگیں گی۔ یعنی نور کا عطا و طلب آفتاب کے ہاتھ میں ہوگا، نہ کہ خرو در و دیوار کے قبضہ میں۔

ٹھیک اسی طرح بندے کی اصلیت و حیثیت میں عام ہی عدم ہے ذات کا بھی اور صفات و افعال کا بھی اور خدا میں ہر جہت سے وجود ہی وجود ہے پس وجود حقیقتاً خدا کا ہوگا بندہ کا نہیں اس غیر موجود و معدوم بندے پر جب وجود انہی کی روشنی پڑے گی تو یہ موجود کہلایا جائے گا لے گا پس کہتے کہ تو خدا ہی موجود ہے اور بندہ بھی موجود ہے، تو بھی نہیں دیکھ رہے اور یہ بھی، وہ بھی حقیقی قائم ہے اور یہ بھی۔ ورنہ نبی کلیم و جبریل و یحییٰ ہے مگر ہنر لفظی اور اسمی اشتراک کے حقیقی اشتراک کے حقیقی اشتراک یا مشریت کی بنا پر کوئی اولیٰ شرکت نہیں۔ وہاں ذات و صفات کا وجود اصل ہے یہاں عارضی۔

وہاں حقیقی ہے یہاں محض مجازی۔ وہاں اصل ہے یہاں فکس وہاں مستقل ہے، یہاں غیر مستقل۔ وہاں دائمی ہے یہاں منگامی اور خلاصہ یہ کہ وہاں اپنا ہے یہاں پر اپنا۔ کہ جب چاہیے وہیں اور جب چاہیں جھینیں۔ پس عطاء و سلب کا فعل اوھر سے ہے اور وجدان و حیران کا انفصال۔ اوھر سے ہے۔

اس تقریر سے یہ خوب واضح ہو گیا کہ ذات حق میں وجود اصل ہے جس تک عدم کی رسائی نہیں اور ذات عبد میں عدم اصل ہے جس میں ذاتی وجود کی رسائی نہیں۔

اسی کے ساتھ یہ حقیقت بھی ناقابل انکار ہے کہ کمالات سب کے سب وجود کے تابع اور وجود کے حصے ہیں۔ اور نقائص و عیوب سب کے سب عدم کے تابع اور عدم کے حصے ہیں۔ سمیع البصر، کلیم، قدر، جلیلہ و خیر و تمام کی تمام وجودی صفات اور سستی، شغرا ہونا، بینا ہونا، بولنا ہونا۔ توانا ہونا۔ نرود ہونا ہیں، اور ظاہر ہے کہ ہونا ہی وجود کی حقیقت ہے، جیسے نہ ہونا عدم کی حقیقت ہے جو منفی پہلو ہے اس لئے یہ صفات وجودی ہوتی ہیں لیکن عدم السمع، عدم البصر، عدم الكلام، عدم المقدرات، عدم الحیات وغیرہ جن پر عدم لگا ہوا ہے یعنی شغرا ہونا، توانا ہونا، بولنا ہونا، توانا ہونا، نرود ہونا سب عدمی صفات ہیں جو منفی پہلو رکھتی ہیں۔ اس لئے وہ علم نہیں اور ظاہر ہے کہ شغرا، بینا اور بولنا وغیرہ ہونا ساری دنیا

کے نزدیک کمال اور مہربانے اور ان صفات کا نہ ہونا ایسا بہرا پن، اندھا پن، گنہگار
 ہونا، اپانہ پن، مڑو پن، وغیرہ کہلے ہوئے نقائص و عیوب میں جن سے لوگ اپنے
 بچاؤ کی کوشش کرتے ہیں۔ اس سے صاف واضح ہے کہ حقیقاً کمال نام وجود کا
 ہے اور نقصان نام عدم کا ہے کیونکہ مع بعرو فیروز جب وجود کی نسبت لگ گئی
 تو وہ کمال بن گئے اور چونکہ ان پر عدم کی نسبت آگئی عیب ہی وہ عیب ہو گئے
 تو اس کا واضح مطلب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ اصل اور بنیادی کمال
 و حقیقت وجود ہے کہ جس پر اس کا نام لگ جاتا ہے وہ بھی کمال ہو جاتا ہے
 اور نقصان و عیب یا شر و حقیقت عدم ہے کہ جس سے بھی فسوب ہو جاتا ہے،
 اُسے بھی عیب بنا دیتا ہے بقول حضرت خاتم المحدثین شاہ عبدالعزیز قدس سرہ۔

”وہ حقیقت ہر شے وجودی کہ در عالم می باشد یہ سبب

اختلاف عدم با وجود است پس جمیع شر و مستند بعدم اند و نور

وجود وافع ال شر و است“ و تفسیر رضوی پارہم متعلق سورہ فلق ۲۹

اور یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ وجود اللہ کا ذاتی اور اصل ہے جس میں عدم کا نشان
 نہیں اور عدم بندے کا اصلی اور ذاتی ہے جس میں حقیقی وجود کا نشان نہیں تو ہر
 لفظوں میں اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ کمال اللہ کا ذاتی ہے جس میں عیب کا نشان
 نہیں اور نقائص و عیب بندے کا ذاتی ہے جس میں ذاتی کمال کا نشان نہیں۔

اس حقیقت کو سامنے رکھ کر اب مسئلہ عبودیت پر غور کیجئے تو سب سے

پہلے یہ واضح ہو گا کہ اختیار ایک وجودی صفت اور نسبت کمال ہے اور عدم اختیار
 جس کا عرفی تقبیر ہے ایک عدلی صفت اور منفی نقص عیب ہے اور ظاہر ہے
 کہ جب یہ کمال جمع وجود پر آثار و لوازم وجود میں سے ہے اور برعکس عدم اور
 آثار عدم میں سے ہے تو جہاں بھی وجود ہو گا وہاں اختیار ضرور ہو گا اور جہاں عدم
 ہو گا وہاں عدم اختیار یعنی جبر ضرور ہو گا۔ پھر جتنا اور جیسا وجود ہو گا اتنا ہی
 اور ویسا ہی اختیار بھی ہو گا۔

اس حقیقت کے پیش نظر اب سوال یہ ہے کہ آیا یہ پیدا شدہ بندہ موجود
 ہے یا معدوم؟ سوالی صفت تو یہ ہے خود رہے۔ جبر یہ دہندہ میں سے ہے یعنی کوئی
 بندہ کے وجود اور موجودگی کا منکر نہیں، اور ظاہر ہے کہ جب اس مخلوق بندہ میں
 بواسطہ تعلیق الہی وجود آگیا اور وجود بھی انسانی نوعیت کا جو عبادت ترین وجود خدا
 اور خلق اللہ آدم علی ہواستہ کا مصداق ہے تو یہ کیسے ممکن ہے کہ اس
 میں آثار و لوازم وجود مثلاً متعین، بقدر قدرت و اختیار، ارادہ و مشیت حیات و
 حرکت اور کلام و حکم وغیرہ نہ آئیں؟ ورنہ اس کے یہ منی ہوں گے کہ شے اپنے
 آثار و لوازم سے جدا ہو کر پالی با شے۔ آگ ہو اور اس میں حرارت و شوق نہ ہو پانی
 ہو اور اس میں برودت و سردی نہ ہو آفتاب ہو اور اس میں نور و گرمی نہ ہو۔

لے اشد لمحہ آدمی کو پتی صورت پہ پہا گیا ہے بقی اپنے کائنات راہ جو اور تصرف و تخیل
 اور مشیت و قدرت عطا فرمائی ہے۔

حالانکہ ان اشیا کو ان کے ذاتی لوازم سے انکار کر دینا، درحقیقت ان کی ذات ہی کا انکار کر دینا ہے لیکن جب آگ میں حرارت و سوزش نہ ہو، پانی میں جود و غیرت نہ ہو اور آفتاب میں نور و حرارت نہ ہو تو اسے آگ، پانی اور آفتاب کہنا محض فرضی یا نہ کہنے کے ہم معنی ہوگا۔ اسی طرح انسان موجود ہو، اور جامع بین وجود کے ساتھ موجود ہو، تو اس میں ارادہ و مشیت، اختیار و قدرت اور علم و حیات وغیرہ کا ہونا ہی ناگزیر ہوگا۔ ورنہ ایسے انسان کہ جس میں نہ زندگی ہو نہ حس و حرکت ہو نہ علم ہو، نہ قدرت ہو نہ ارادہ ہو نہ مشیت ہو نہ اختیار ہو نہ علم ہو یا محض فرض و توہم ہو یا موجود انسان سے ان صفات وجود کی نفی کر دینا درحقیقت خود وجود کی نفی کر دینا ہے۔ اس سے واضح ہوا کہ انسان کا وجود ہونا ہی اس کے ہائتیا۔ ہر کسی سے بڑی دلیل ہے اور اس لیے اہل معرفت باکمال تہذیب اور حیرت کو بھی انسان میں اختیار تسلیم کرنا پڑے گا ورنہ بندے کے وجود سے ہاتھ اٹھانا پڑے گا۔

بہر حال بندے کے نفس وجود سے تو اس کے نفس انتہا کا ثبوت لازم ہے اس کی نوعیت وجود پر غور کیجئے تو اس کے اختیار کی نوعیت بھی واضح ہو جائے گی۔ سو کون نہیں جانتا کہ موجود تو ضرور ہے مگر موجود مطلق نہیں کہ اس کے وجود پر کوئی حد اور قید نہ لگی ہوئی ہو۔ گویا وہ لامحدود اور لامتناہی ہو۔ کیونکہ اس کی ذات کو کوئی اول تو وہ معدوم الاصل تھا۔ اس کی تسلیم ہی عدم تھی، نہ کہ وجود۔ اگر اس کی

اصل وجود ہوتی تو وہ واجب الوجود ہوتا اور لامحدود و ماضی میں معدوم نہ رہتا بلکہ
موجود ہوتا اور جب انزل سے مدعو ہو رہا ہوتا تو اسے وجود دے جانے اور
پیدا کئے جانے کی کیا ضرورت ہوتی۔ پس اس کے مخلوق ہونے سے صاف واضح
ہے کہ اس کی ماضی یا اس کے الٹا پر عدم کی قید اور ندگی ہوتی ہے جس سے
ماضی میں اس کا عدم ثابت ہوا۔ اسی طرح لامحدود مستقبل یعنی ابد میں بھی وہ عدم
درست اور فنا پذیر لفظ آتا ہے اگر جانب مستقبل میں اس کا وجود ضروری ہوتا تو
وہ کبھی بھی نہ مٹ سکتا بلکہ موجود ہی رہتا اور اس کے ممکن الزوال ہونے کی
کوئی صورت نہ ہوتی حالانکہ اس کے رات دن کے تغیرات اور آخر کار موت اس
کی کئی علامتیں ہیں کہ اس کا وجود پر قرار دینا ضروری نہیں پس جیسے واجب
ماضی میں معدوم تھا ایسے ہی جانب مستقبل میں بھی عدم زدہ ثابت ہوا جس سے
معلوم ہوا کہ اس کے مستقبل یا بعد پر بھی عدم ہی کا عہد بندی قائم ہے پھر یہ حال یہ
وجود بھی جبکہ رات دن تغیرات اور حوادث کا تصور بنانا چاہئے جس سے اس
میں ہر آنہ فنا و فنا کی گتہ نگشت رہتی ہے تو اس سے واضح ہے کہ یہ وجود بھی
عدم آہیر ہے غرض زمانہ کے لحاظ سے ماضی حالی اور مستقبل سب ہی میں اس پر
عدم کی قیدیں اور عین لگی ہوئی دکھائی دیتی ہیں۔

مکان کے لحاظ سے تو وہ ایک خاص محدود حالی مرکز میں ٹوہے اور

وہیں سے باہر نہیں۔ یہ نہیں کہ وہ ہر مکان والا مکان میں موجود ہے جس سے اس

پر مکان میں بھی عدم کی حد بندی واضح ہے ۔

پھر اسے جہاتِ مکان کے لحاظ سے دیکھو تو مثلاً اگر ڈومشرق میں ہے تو سمت مغرب میں نہیں یعنی اس سمت میں اس کا عدم ہے اور اگر مغرب میں ہے تو سمت مشرق نہیں اور معدوم ہے جنوب میں ہے تو شمال میں نہیں اور شمال میں ہے تو جنوب میں نہیں ۔ فوق پر ہے تو تحت میں نہیں و تحت میں ہے تو فوق پر نہیں اور پھر یہ چار سمت بھی بدلتی رہتی ہیں ۔ آج اس سمت میں ہے تو کل کو اس میں نہیں ، اور آج نہیں ہے تو کل ہے جس سے واضح ہے کہ مکان کے لحاظ سے لحاظ سے بھی اس میں ہر سمت پر عدم کی حد بندی قائم ہے ۔

پھر اس کے عین چہرہ ذات کو تو غلط ہے کہ وہ ذاتِ خداوندی یا اور ائمہ کرمات ، ملائکہ یا اور مثال ہو کہ اندراج مجرود کے وجود کی عزت اس کا وجود ذاتی یا کم از کم ایسا مضبوط و مستحکم نہیں کہ وہ ذاتی یا دیر پا ہو ، اور اسی میں کوئی بھی کمزوری نہ ہو بلکہ ہر اس عارضی چیز کی طرح جو ذات میں چوست نہ ہو بلکہ باہر سے عارض ہو جانے کی وجہ سے کمزور ہو یہ انسانی وجود نہایت کمزور اور علی شرف الاولیاء رہتا ہے جس سے اس کی عدم ثباتی اور وجود ظاہر ہے گویا یہ وجود خود اپنے سہارے قائم نہیں بلکہ دوسرے وجودات اسے مدد پہنچاتے ہیں تو یہ کمزور دل کی طرح پڑا رہتا ہے ورنہ چیل بستا ہے اس سے واضح ہے کہ فقط زمان و مکان اور جہات و سمت ہی میں اس مخلوق پر عدم کی حد بندی بالی قائم

نہیں بلکہ یہی ذات پر بھی عدم کا پہرہ چڑک پر بیٹھا ہوا ہے۔

بہر حال اس کی ذات زمان و مکان، سمات و جہات اور خود اپنے
جوہر کے لحاظ سے ہر چار طرف سے عدم سے گھری ہوئی ہے اور درمیان میں
تھوڑا سا حصہ وجود کا آیا ہوا ہے۔

پھر ذات ہی نہیں یہی حال اس کی صفات کا بھی ہے کہ وہ بھی ہر طرف
سے عدم سے گھری ہوئی ہیں۔ مثلاً اس کا علم ہزار و ہزار، دس ہزار اشیاء ہونا
پر حاوی ہوگا لیکن ان دس ہزار کے سوا ان گنت اشیاء و اسماء کیساتھ اس کا
عدم العلم یعنی جہل وابستہ ہوگا جس سے اس کی صفت علم بھی عدم سے محدود
ثبات ہوئی۔ اسی طرح سمع و بصر کے دائرے میں مثلاً اگر وہ میل و س میل کی
آوازیں اور صورتیں سن اور دیکھ سکتا ہے تو اس حد سے باہر پھر وہی عدم
السمع اور عدم البصر کی حدود آجاتی ہیں اور سمع و بصر پر بھی عدم کی حد بندی ثابت
ہوتی ہے۔

بہر حال اس سے صفات واضح ہے کہ اسی مخلوق بندہ کی ذات و
صفات زمان و مکان، کیفیت و کم، سمت و جہت اور نسبت و اضافت سب
ہی کے لحاظ سے محدود الوجود ہے جس کے ہر جانب عدم کا لشکر محاصرہ کئے
ہوئے کھڑا ہے اور یہی زمان و مکانی جھٹ مٹی فرد اور وہی بے بود و جود کی قائم
ہے ظاہر ہے کہ ان احوال میں اس بندہ کو موجود مطلق نہیں کہہ سکتے ورنہ اگر

وہ موجود مطلق ہونا گویا اس کے وجود کے کسی جانب کوئی قید عدم کی نہ ہوتی یعنی وہ ہر سمت اور ہر جہت میں موجود ہی موجود ہوتا تو اسے واجب الوجود کہتے نہ کہ ممکن الوجود۔ ظاہر ہے کہ پھر اس میں اور خالق میں فرق ہی کیا رہ جاتا کہ اسے تو واجب الوجود اور خالق کہتے اور اسے مخلوق۔

اس سے یہ نتیجہ بالکل واضح ہو گیا کہ اول تو وجود اس بندہ کا خود اپنا نہیں ورت اپنا ذاتی ہونے کی صورت میں وہ ماضی و مستقبل اور انل و اہل میں از خود اپنی ذات و صفات کے لئے عدم کیوں گوارا کرتا کیونکہ وجود بالبطع مرغوب و مطلوب ہے اور عدم بالبطع مکروہ و مبغض ہے اسی لئے عدمی آثار یعنی عدم صحت، عدم قوت، عدم علم، عدم بشارت، عدم حیات، عدم توسل اور روحانیت میں عدم ایمان، عدم صدق، عدم حیا، عدم غیرت وغیرہ غیر سے جن کے عرفی انقباض، مرض، منفیت، جہالت، انقباض، موت و مسائل زندگی کا فقدان، کفر، بے ایمانی، جھوٹ، بے حیائی، بے غیرت ہیں مخلوق کو سوں بھاگتی ہے اور ان کی وجودی حقائق صحت، قوت، علم، بشارت، زندگی، وسائل زندگی اور ایمان داری، سچائی، جاداری، غیرت و محبت وغیرہ کے حاصل کرنے اور باقی رکھنے میں جان لٹا دیتی ہے۔ اس حسب و بعض کا سبب وجود عدم کے سرا کیا ہے کہ جب ان پر عدم ٹپ گیا تو بعض پیدا ہو گیا اور جب وجود کی نسبت آگئی تو شوق و رغبت پیدا ہو گئی جس سے واضح ہے

کہ وجود بالطبع مثبت مطلوب ہے اور عدم بالطبع مکروہ و مبغوض ہے۔
 اندریں صورت اگر بند وجود کا مانگ ہوتا تو وہ لامحدود باقی اور غیر منقطع
 مستقبل میں اپنے عدم کو کیسے گوارا کرتا؟ جو اس کی ٹکلی دے گا کہ اس بند
 کا وجود پتا نہیں محض عطا ہے حق ہے جو برائے اس خاکدان سفلی یہ دال دیا
 گیا ہے پس بندہ خود لاوجود اور عارضی الوجود کہلاتے گا، واجب الوجود
 نہیں۔ موجود معتد ہر گاہ وجود مطلق نہیں۔

دوسرے پر بھی واضح ہوا کہ اس بندہ کو اگرچہ حق تعالیٰ عز و جہ
 وجود کی ایک کٹی میں بالمش نے وجود کی کچھ سو ہے بود بخشد ہی جس سے وہ موجود
 بھی کہلاتے لگا۔ لیکن اس کے عدم اصل کے ثواب اس شخصیت سے وجود
 سے وجود سے کلیتہً مفصل نہیں ہوئے یعنی وجود کی پیا در نے اس کے عدم
 اصلی کو صورت مستقر اور مطلق کر دیا لیکن عدم اور آثار عدم کو کلیتہً نازل نہیں
 کیا۔ اسی لئے اس کی ذات و صفات سب میں عدم کے آثار بلکہ خود عدم
 روا ہوا پایا جاتا ہے جس نے چار طرف سے اس کے عارضی وجود کو گھیر بھی
 رکھا ہے اور خواہ اس میں بھی سرایت کئے ہوئے ہے۔

اب ہم اس حقیقت کو ان الفاظ میں بھی لا سکتے ہیں کہ اس مخلوق کی
 حیثیت یہ ہے کہ وہ وجود و عدم کا ایک مخلوق مرقع ہے نہ وجود یعنی ہے و نہ
 خالی کی معدوم چائیں نہ عدم محض ہے نہ وہ مخلوق اور قابل ذکر شے نہ ہے

کہ اس کے بارے میں کسی تصور و تصدیق کا اور دائرہ کھینچے۔ پس "وہ موجود" اور "نہا بھی نہ ہو" اور نہ ہو مگر قابل ذکر ہو۔ یہ شان صرف اسی مخلوق کی ہو سکتی ہے جو وجود و عدم کا مجموعہ ہے۔ یہ ترکیب بھی ضرور ہے کہ اس مجموعہ میں وجود کا حقد تو قلیل و ذلیل ہو اور عدم کا جسد عظیم و عظیمی و غرض ایک تو یہ واضح ہوا کہ ہندو محدود الوجود ہے جو خود مطلق نہیں۔ دوسرے یہ کہ اس کا عارضی وجود و ضعیف ہو کہ وہ ہے اور عدم اصلی کثیر اور غالب۔ یکسر یہ کہ ایک وقت وہ موجود بھی ہے اور عدم بھی یہی عدم انہی ہے اور موجود الوقت۔

اب غور کیجئے کہ جب اختیار انہی سے ہے جو جسد موجود ہے تو جو انسانی وجود کی نوعیت ثابت ہوئی ہے وہ انہی کی نوعیت بھی ہوئی چاہیے۔ موصلاً ہر ہے کہ اول تو جب ہندو کا وجود اپنا نہیں عطا کرتی ہے تو صفات و اشیاء ہے کہ اختیار بھی اس کا اپنا نہیں بلکہ عطا کرتی ہوگا۔ ہر اس کے عارضی اور غیر مستقل ہونے کی دلیل ہے۔ نیز یہ کہ یہ بھی واضح ہو گیا کہ ہندو موجود مطلق نہیں جو شائبہ عدم سے ماں ہو تو یہ بھی ممکن نہ ہو کہ وہ مطلق بھی نہیں ہو سکتا کہ اس کے اختیار پر عدم اختیار کی حد نہ پائی لگی ہو نہ جو یہی اس کا اختیار جیسے اختیار نہیں ہو سکتا کہ وہ جو چاہے کہ گور سے اور جس قسم کے چاہے افعال اس اختیار سے وہ وجود پر کسی سمت سے بھی اس پر جبر و فعل نہیں ہو سکتا اور کوئی شے نہیں کہ اس پر اس کی اختیار اور نہ وہ چلے پس وہ فاعل یا اختیار ہے جو اس شے پر کہ وہ وجود

بخشتا ہے اور اپنے مفہومات کو عدم سے وجود میں نمایاں کرتا ہے لیکن افسانہ چونکہ
 صواب و مفید ہے اس لئے وہ مختار منقذ اور محدود الاختیار بھی ہے کہ اس کا ہر جانا
 پڑنا نہیں ہو سکتا کیونکہ تنقید ہونے کے معنی واضح ہو چکے ہیں کہ ایک حد تک تو وہ
 مختار ہے اور اس کے بعد نہیں۔ پس جس طرح اس کے وجود کے ہر چار طرف عدم
 کی حدیں قائم ہیں۔ اسی طرح اس کے اختیار کے ارد گرد بھی عدم الاختیار یعنی
 جبر کی حدیں لگی ہوئی ہیں۔ مثلاً وہ اختیار و قدرت رکھتا ہے کہ کتاب اٹھا لے،
 چارپائی اٹھا لے۔ من و دمن کا بوجھ بھی اٹھا لے لیکن یہ اس کا اختیار و
 قدرت نہیں کہ وہ مکان بھی سر پہ اٹھا لے یا اپنے ارادہ و اختیار سے عمار
 بنا لے یا تو الیحد کی ایجاد کر دے یا امتیاز میں خاصیات پیدا کر دے یا ہلکے
 وسائل عادیہ کوئی کام مستعد شہر پر لے آئے یا مثلاً اسے اختیار و قدرت
 ہے کہ ایک پیر اٹھا لے اور کھڑا رہے لیکن یہ قدرت نہیں کہ دوسرا پیر
 بھی اٹھا لے اور کھڑا رہے۔

غرض اس کا فعل پیدا شدہ اشیا میں صرف جوہر تہ ترکیب و
 تکمیل اور فصل و فصل تک محدود ہے اور وہ بھی ان قوتوں سے جو اس کے
 اندر خدا اس کے پیدا کردہ نہیں اور پھر وہ بھی ایک حد تک نہ کہ مطلقاً۔ پس
 نہ فصل کی قوتیں اپنے اندر اس کی ایجاد ہے نہ مفہومات ہی اس کی ایجاد ہیں
 یعنی نہ نباتی فصل کو اس نے وجود دیا نہ آئندہ فصل اس کی ایجاد سے سوچو و

پہلے ہی صرف فعل اس کے ہاتھ میں ہے اور وہ بھی اس اختیار سے جو مخلوق نہیں بلکہ متغیر ہے خود اس کا پیدا کردہ نہیں بلکہ اس کے خالق کا عطا کردہ ہے اور اس ضعیف اختیار سے بھی بواسطہ آلات جو مخلوق مملوئی ہیں۔ اس لئے نہ وہ مختار مطلق ہے نہ فاعل مطلق۔ کیونکہ وہ موجود مطلق نہیں۔

پس قدرت ہر یا مشیت اور ارادہ جو یا اختصار کسی سلسلہ میں بھی عموم و اطلاق کی قیاس کے وجود پر مطلق نہیں ہوتی۔ اسی لئے نہ اس کی شان یقین مایشاء ہے نہ محکمہ مایرید ہے اور نہ یخلق مایشاء و یختار ہے۔

پتھر جبکہ اس بندہ کی ترکیب وجود عدم سے ثابت ہوتی ہے تو بلاشبہ اس کی ترکیب اختیار و جبر سے بھی ناگزیر ہے۔ پس جیسے وہ وجود محض نہیں ایسے ہی وہ مختار محض بھی نہیں اور جیسے وہ عدم محض نہیں ایسے ہی وہ مجبور محض بھی نہیں۔ پس جبر کا یہ کہنا کہ بندہ میں سرے سے اختیار و ارادہ کا نشانہ ہی نہیں اور وہ اینٹ پتھر کی طرح مجبور محض ہے۔ درحقیقت یہ کہنا ہے کہ بندہ میں وجود کا نشانہ نہیں، وہ معدوم محض ہے۔ حالانکہ یہ چیز خلاف واقعہ ہونے کے علاوہ خود ان کے مستقامت کے بھی خلاف ہے کہ وہ بندے کو مخلوق کہہ کر موجود ان چمکے ہیں۔ پھر بھی اس کی صفت، ارادہ و اختیار سے انکار کر دینا ایسا ہی ہے جیسا کہ آگ کو موجود ان کہہ کر اس کی حرارت سے یا پانی کو موجود کہہ کر اس کی برودت سے انکار کر دیا جانے پس ان کا بندہ کو موجود کہہ کر

مختار نہ مانا جیکہ اختیار آثار و خواص وجود میں سے ہے۔ دو صورتوں سے
 خالی نہیں ہو سکتا۔ یا وہ اختیار عید کا انکار کر کے اسے موجود کہنے میں جھوٹے ہیں
 اور یا موجود کہہ کر اسے با اختیار نہ ماننے میں کاذب ہیں۔ والکذب یجھلون۔
 اسی طرح قدر یہ گایہ کہنا کہ بندہ میں سرے سے جبر ہی کا نشان نہیں اور نہ
 خدا کی طرح مختار محض ہے درحقیقت یہ کہنا ہے کہ اس میں عدم یا آثار عدم کا
 نشان نہیں اور وہ موجود مطلق ہے، گویا غیر مخلوق ہے، حالانکہ یہ چیز مخلقات
 واقعہ ہونے کے علاوہ خود ان کے مسلمات کے بھی مخلقات ہے کہ وہ بندہ کو
 مخلوق مان چکے ہیں اور مخلوق کے معنی یہی ہیں کہ وہ اپنی ذات و صفات سمیت کم
 عدم میں محض تھا خدا کے وجود دینے سے موجود ہوا ہے۔ یعنی موجودگی سے پہلے
 معدوم تھا اور موجودگی کے بعد قایل عدم ہے۔ نیز بحالت موجودگی آئے دن کے
 تغیرات سے عدم آمیز رہے جس سے عدم کے ثنائیہ مٹ نہیں گئے ہیں۔ سو
 ایسے عدم نما وجود کو موجود مطلق کیسے تسلیم کر لیا جائے گا کہ جس میں عدم کا نشان
 نہ ہو۔ اس لئے اسے ایسا مختار محض کیسے تسلیم کر لیا جائے گا کہ جہیں جبر کا نشان
 نہ ہو۔

بہر حال اس سے واضح ہوا کہ بندہ میں نہ اختیار مطلق ہے نہ جبر مطلق،
 بلکہ ایک بین کیفیت ہے جو اختیار و جبر کے درمیان میں ہے جس میں اختیار
 کے ساتھ جبر کی آمیزش کا قصہ لگا ہوا ہے۔

ہاں پھر اسی طرح بندے کے وجود عدم کی ایک نوعیت یہ ہے کہ زوال
میں اس کے ارادہ و اختیار یا خواہش کا کوئی دخل نہیں۔ اگر وہ ازل الازال میں
موجود تھا تو اسے اس کی بھی مجبوری تھی اور اگر وہ ابدالاباد تک موجود رہے
تو اسے اس کی بھی مجبوری ہی ہوگی۔ نہ آیا اپنے اختیار سے نہ جاتے ٹھکانے اپنے اختیار
سے۔

لائی حیات آئے، اقتلا لے چلی چلے اپنی خوشی سے آئے نہ اپنی خوشی چلے
غرض اسے وجود دیا جائے تو لینے پر مجبور ہے اور مچھینا جائے تو دلیر
دینے پر مجبور ہے۔ خود کا نہ وجود پر بس ہے نہ عدم پر۔ یہی صورت اس کے ارادہ
و اختیار کی بھی ہے جو اس کے وجودی و صافی میں سے ہے، ہونے میں اس کو
عارضی وجود سے پیدا شدہ ہونے کی وجہ سے غیر مستقل ہے کہ اس کی باگ ڈور
بھی بندہ کے ہاتھ میں نہیں بلکہ خدا کے ہاتھ میں ہے، جیسے وہ بلا اختیار خود
موجود ہے ایسے ہی بلا ارادہ خود وہ بلا اختیار بھی ہے بندہ کی طاقت نہیں کہ وہ
موجود ہو اور بلا اختیار نہ ہو جیسے وجود اس کے ہاتھ میں نہیں کہ چاہے موجود بن
جائے چاہے معدوم، ایسے ہی اختیار بھی اس کے ہاتھ میں نہیں کہ چاہے مختار
بن جائے چاہے مجبور، بلکہ اسے ناممکن موجودگی مختار ہی رہنا پڑے گا۔ پس جیسے
اینٹ پتھر اپنے افعال کو اضطراب سے کرنے پر مجبور ہیں مختار بن کر نہیں کر سکتے
ورنہ ان میں اضطراب کی پیدائش خود ہو جاتے۔ ایسے ہی انسان اپنے تمام اختیاری

کے سنی میٹورنی الاختیار کے ہیں۔ مستلوب الاختیار کے نہیں۔

پھر اسی سابقہ تقریر کی دوسرے قدریر کا یہ کہنا کہ وہ بعض مختار عمل ہی نہیں بلکہ خالقِ عمل بھی ہے۔ اس کے لئے غلط ہے کہ جس بندے کے ہاتھ میں نہ خود اپنا وجود ہو نہ اپنا اختیار تو وہ بنات خود کسی شے کو پیدا کرتے اور وجود دینے کے قابل کب ہو سکتا ہے کہ اُسے خالقِ افعال کہا جائے؛ کیونکہ فعل کے معنی وجود دینے کے ہیں، اور وجود یا ترویج براسنت وجود کے خزانہ سے عطا کرتا تو وجود کا خزانہ اُس کے ہاتھ میں نہیں، اور نہ وہ خود ہی وجود کا خزانہ ہے جیسا کہ خود اس کا وجود عطا حق اور مستعار ہے جو اُس کے بس میں بھی نہیں اور یا پھر اختیار کی توت سے خزانہ وجود سے وجود دیتا تو خود اختیار بھی لوح وجودی صفت محفے کے اُس کی چیز نہیں کہ خود وجود اُس کی چیز نہیں پس جبکہ یہ بندہ نہ خود خزانہ وجود ہے نہ خزانہ وجود پر اس کا بس ہے کہ اپنے اختیار سے وجود کھینچ لائے، تو کون عقل نہ تسلیم کر لے گا کہ یہ بندہ کسی شے کو بھی خواہ وہ اس کا فعل ہی کیوں نہ ہو خود وجود دے سکتا ہے اور خلقِ الہی سے بے نیاز ہو کہ اند خود کسی شے کی تخلیق کر سکتا ہے اس لئے یہ بندہ کسی طرح بھی فاعل بالاسباب نہیں کہلا یا جا سکتا۔ زیادہ سے زیادہ فاعل بالاختیار کہلا یا جا سکے گا اور وہ بھی بالاختیاریتِ غیر مستحقِ الایہ کہ مجازی طور پر اسے خالق بھی اسی طرح کہلایا جائے جس طرح مجازاً اسے علیم و حکیم اور رحیم و کریم کہنا جاتا ہے۔ مگر اس کے معنی اس کے مسا

انفال کو اختیار ہی سے کرنے پر مجبور ہے۔ مطلوب الاختیار یا مضطرب کہہ سکتا
 ورنہ وجود کے ہوتے ہوئے اس وجودی صفت و اختیاری اگر پذیرش اس میں لغو
 ہو جاتے اور اس کی دلش کی حسرت اور دوسری اختیاری حرکات جیسے کھانا پینا
 چلنا پھرنا۔ اٹھنا بیٹھنا وغیرہ کوئی فرق باقی نہ رہے، بلکہ اختیاری غیر اختیاری
 کی تقسیم ہی لغو اور دنیا سے نیست و نابود ہو جائے۔ حالانکہ یہ تقسیم معروف عالم
 اور معلوم خواص و حوام ہے جو فطرتوں میں مرکوز اور متعارف ہے۔ پس جیسے یہ
 بندہ موجود رہتے ہوئے اپنے کو معدوم نہیں بنا سکتا کہ موجود بھی رہے اور معدوم
 محض بھی ہو جائے ایسے ہی وہ مختار رہتے ہوئے (جس میں وہ اپنے وجود کا جو
 سے محکوم ہے) اپنے کو معدوم الاختیار نہیں کر سکتا کہ مختار بھی ہو اور غیر مختار بھی
 ورنہ یہ بھی اجتماع تفتینیں ہنگام جو محال ہے۔ اس سے واضح ہے کہ جیسے یہ بندہ
 مجبور فی الوجود ہے ایسے ہی مجبور فی الاختیار بھی ہے۔

پس جبر کا یہ کہنا کہ اس میں سرے سے اختیار ہی نہیں اور وہ کوئی
 فعل بھی اپنے ارادے و اختیار سے نہیں کر سکتا۔ گویا فاعل ہی نہیں باقی معنی تو صحیح
 ہے کہ وہ مختار ہوئے میں کوئی اختیار نہیں رکھتا کہ بلا اختیار جبرِ محض سے کام کرنے
 لگے۔ اس جبر سے بندہ کے اختیار کی نفی نہیں ہوتی بلکہ اس کا اختیار اور زیادہ
 مزید لائق پر ثابت ہو جاتا ہے کہ وہ کوئی عمل بھی بلا اختیار نہیں کر سکتا لیکن باقی
 معنی غلط ہے کہ وہ سرے سے فاعل یا اختیار ہی نہیں۔ کیونکہ ابھی واضح ہوا کہ اس

کچھ نہیں ہوتے کہ اس پر کسی کی جبری و کرہی اور علمی و محکی کا سایہ اور پر توہ پر چڑھ گیا ہے جس سے اس پر بھی ان اوصاف کا اطلاق مبالغہ آئے لگا۔

بہر حال یہ مسئلہ واضح ہو گیا کہ تخلیق اسباب اختیار مطلق سے ہو سکتی ہے جس میں جبر و ضعف کا نشان نہ ہو اور یہ شان صرف خلق خداوندی کی ہے کیونکہ وجود بھی اسی کا مطلق ہے جس میں عدم کا نشان نہیں۔ نہ کہ اختیار ناقص یا اختیار مخلوط سے جس پر جبر اور عدم الاختیار کی حد بندیاں لگی ہوں اور یہ شان بندہ کی ہے کہ اس کا وجود بھی مخلوط ہے جس پر عدم ہر ظرف سے چھایا ہوا ہے۔ ہر حال بندہ کا مجبور فی الاختیار ہونا اسے معدوم الاختیار اور عظیم الفعل ثابت کر سکتا ہے جو جبر کا دعویٰ ہے کیوں کہ اس میں جبری اور ضروری اختیار موجود ہے اور اسے مختار مستقل اور خالق الفعل ثابت کر سکتا ہے جو قدریہ کا دعویٰ ہے کیونکہ اس میں اختیار ہے مگر مجبوری کا ہے، خاتمہ زاد نہیں کہ اس کے ذریعہ وجود کی دائرہ و مش پر قبضہ پایا جاسکے۔

پھر بندہ کے وجود کی ایک نوعیت یہ ہے کہ وجود اور کمالات وجود باہم لازم ملزوم ہیں ان میں جدائی اور انفصال نہیں ہونے میں ہے نہ متفرق ہونے میں ہے یعنی وجود آتا ہے تو یہ آثار و کمالات وجود بھی ساتھ آتے ہیں اس سے جدا نہیں ہوتے اور جاتا ہے تو بھی اس کے ساتھ چلے جاتے ہیں، جانے میں بھی اس سے جدا نہیں ہوتے جیسے آفتاب طلوع ہونے کا نور بخشی اور حرارت بھی

اس کے ساتھ نمایاں ہوگی اور جب ان غروب ہوا تو یہ آثار بھی اس کے ساتھ غروب ہو جائیں گے کسی حالت میں ایک دوسرے کا ساتھ نہیں چھوڑتے جس سے صاف واضح ہے کہ اوصاف وجود و جوہر کے تابع ہوں گے۔ یہ ناممکن ہے کہ وجود تو نہ ہو، اور آثار وجودِ جلہ گر ہوں، یا آثار وجود ہوں اور وجود نہ ہو۔ گویا آفتاب تو نہ ہو مگر اس کی نورانیت دنیا بھر میں حرکت کرتے ہیں ایسے ہی یہ بھی ناممکن ہے کہ بندہ کا یہ عارضی وجود تو حرکت میں نہ آئے اور اس کا ارادہ و اختیار مستقل خود وجودِ حرکت میں آکر اعمال کو نمایاں کرنے لگے؛ کیونکہ ارادہ و اختیار کے ڈھانچے میں حقیقت وجود ہی تو حرکت کرتا ہے، وجود سے الگ ہو کر ارادہ و اختیار کوئی چیز ہی نہیں۔

ہاں پھر جو نسبتِ بندہ کے ارادہ و اختیار کو اس کے عارضی وجود سے ہے، نسبتِ بندہ کے اس عارضی وجود کو خدا کے اسی وجود سے کیوں کہ اگر یہ ارادہ و اختیار اسی عارضی وجود کے آثار ہیں، ہے خود کوئی چیز نہیں فرق یہ ہے کہ سورج سے تو اس نے آثارِ ارادہ خود مختص اس کے ظہور سے نمایاں کر جاتے ہیں، اس لئے کہ وہ قائل بالاختیار نہیں، صرف نیت ہے اور خدا سے اس کے آثار بالارادہ سرزد ہوتے ہیں، نہ وہ کائنات کی علت نہیں قائل بالاختیار ہے، گویا سورج کے آثار روشنی و حرارت کا ظہور و خفاء خود

سورج کے طلوع وغروب سے متعلق ہے اور وجود خداوندی کے آثار کا ظہور و
 خفاء اس کی قات کے بجائے اس کے ارادہ و اختیار اور اس کی الہی توجہ و
 عنایت سے تعلق ہے لیکن بہر حال جب بھی اس کی الہی عنایت سے مخلوقات اثر
 وجود میں آکر عارضی وجود سے موجود ہو جاتے تو بلاشبہ وہ خداوندی وجود
 ہی کے آثار میں سے ہوں گی بالاسبق قلل ان کا کوئی وجود خدا سے الگ ہو کر
 نہیں ہو سکتا اس لئے بندہ کے اس عارضی وجود کی حرکت تابع ہوئی اللہ کے وجود
 اصلی کی ہر حرکت کے ساتھ اگر یہ عارضی اور تابع محض وجود جو وجود خداوندی کا محض
 ایک نفل اور سایہ ہے خود بخود متحرک ہونے لگے۔ گویا دھوپ بغیر آفتاب کے
 حرکت کے خود بخود متحرک ہو جائے تو اسے عارضی اور اسے اصلی کہنا بے معنی
 اور لغو ہو جائے گا۔ پس جس دلیل سے بندہ کا ارادہ و اختیار اپنی حرکت و سکون
 میں خود اس بندہ کے عارضی وجود کی حرکت و سکون کے تابع ہے اس دلیل
 سے بندہ کا یہ عارضی وجود اپنی حرکت و سکون میں تابع ہے خدا کے الہی وجود کی
 حرکت کے اور وہ حرکت اس کے ارادہ و اختیار کی ہے اور منطقی طور پر نتیجہ
 یہ نکلا کہ بندہ کے تمام ارادی حرکت و سکونات تابع ہیں اللہ کے ارادہ و اختیار
 کی حرکت کے۔ پھر اس موجود عارضی بندہ کی وہی حقیقت حرکت میں آئے گی جو
 موجود اصلی کی صفت حرکت کرے گی۔ اس کی صحت واضح اس کی صحت و بصیرت
 اس کی مشیت و قدرت سے اس کی حیات اس کی حیات سے ۔

پس بندہ کے ارادے کے حرکت میں آنے کی ایک سوا کوئی حدت نہیں
 کہ ارادہ خداوندی حرکت میں آئے۔ یعنی وجود فعلی متحرک ہو تو اس سے
 وجود ظاہری متحرک ہو، اور وہ متحرک ہو تو بندے کے قلم قوی حرکت میں آکر اپنے
 اپنے متعلقہ افعال کو حرکت میں لائیں۔ گویا پہلے آفتاب کا ذراتی نور حرکت کرے گا
 جو ہر تشدید بمنزلہ وجود حق کے ہے اس سے دھوپوں کی وہ تنظیمات حرکت کرینگے
 جو روشنیوں اور آثر پروں سے جو کرگزار ہیں جو بمنزلہ مخلوقات کے ہیں اور
 پھر ان کی پیروی میں مختلف چاند نے اور روشنیاں حرکت میں آکر مختلف مکانات کو
 روشن کریں گی جو حرکت میں آکر مختلف مکانات کو روشن کریں گی جو بمنزلہ انما
 مخلوقات کے ہیں پس کون کہہ سکتا ہے کہ چاندنا بخیر و صوب کے اور دھوپ بغیر
 آفتاب کی نوریائی کریم کے بالاسر قتل حرکت میں آجائے۔

پس ایسے ہی کون و تشدد کہہ سکتا ہے کہ بندہ کے ارادے افعال بغیر بندہ
 کے وجود وظیفی کے اور اس کا وجود خلق بغیر اس کے خالق کے وجود فعلی کے حرکت
 میں آجائے۔ اس لئے قدر یہ کہ یہ کہنا کہ بندہ اپنے افعال کی ایجاد و تخلیق میں حق
 تعالیٰ کے وجود و ایجاد فعلی سے بے نیاز ہے یا تو یہ کہنا ہے کہ خدا ہی اپنے
 وجود میں مستقل و عین الکل نہیں کہ خود اپنی ہی مخلوقات کے وجودی آثار کی حد تک
 بے خبر بے تعلق اور بے قدرت ہے جو اس کی شان محمدیت کے سر تا سر خلافت
 ہے اور یہ کہنا ہے کہ بندہ اپنے وجود میں غیر مستقل نہیں بلکہ وہ موجود مطلق ہے

جو اللہ کے وجود مطلق کی شان احدیت کے ساقی ہے۔

پس قدرہ - خلق اقبال کے نظر پر ہے ایک طرف وحدیت کے سکر میں اور
 ایک طرف وحدیت کے گویا قتل ہوا اللہ پر ان کا ایمان نہیں اور جبر کا یہ کہنا کہ
 بندہ میں ارادہ و اختیار اور اس کی حرکت ہی نہیں۔ و تحقیقت یہ کہنا ہے کہ خدا کے
 ارادے و اختیار ہی میں حرکت نہیں کہ وہ حرکت کرتا تو اس کے یہ بندوں و ظلال بھی
 بھی اسی جہت میں حرکت کرتے۔ گویا ان کے مذہب پر جبکہ وہ ہیں حرکت نہیں
 مگر قیام اللہ دوسرے نقلوں میں آفتاب ہی حرکت نہیں کرتا کیونکہ مدلل و محکم کسی کی
 عدم حرکت و تحقیقت اصل کی عدم حرکت کے تابع ہے پس آثار وجود کے تابع وجود
 ہونے کے نظریہ سے مذکور یہ ممکن ہے کہ خدا کا ارادہ تو حرکت میں آئے اور بندے
 میں ارادہ ہی نہ ہوا یا حرکت میں نہ آئے جو جبر کہتے ہیں اور یہ ممکن ہے کہ بندہ کا
 ارادہ و اختیار تو حرکت میں آجائے مگر خدا میں یا تو ارادہ ہی نہ ہوا یا حرکت نہ
 کرے۔

بہر حال اس نظر پر سے بندہ کی فاعلیت مستعملہ بھی باطل ہوتی ہے جسے
 تخلیق اقبال کہا جاتا ہے اور عدم فاعلیت بھی باطل ٹھہرتی ہے جسے اضطرار بطلان
 اور جبر محض کہا جاتا ہے۔

بہر حال جبکہ آثار وجود وجود کی سپردی اور فاعلیت سے منقطع نہیں ہو سکتے
 اور اس لئے بندہ کا عقلی وجود خدا کے اصل وجود سے الگ ہو کر کوئی چیز نہیں رہتا تو

ضروری ہے کہ اُس کے افعال کا وجود بھی خدا سے وجود کی افعال سے منقطع نہ ہو ورنہ
یہ بندہ اگر ان آثار وجود یعنی اپنے افعال میں وجود اصلی سے منقطع ہو سکتا ہے۔ اور کوئی
جبر نہیں کہ وہ خود اپنی ذات و صفات کے وجود میں بھی اُس سے مستثنی نہ ہو سکے جبکہ
آثار وجود وجود سے الگ کوئی چیز نہیں اور ایسا ہو گا تو پھر سب سے بندہ حق
مخلوق نہیں رہے گا جو متزاہد خلاف عقل و نقل اور غایت مسلمات ہے اور یہ محال
صرف اس لئے سرچشمہ ہے کہ بندے کے افعال کو خدا کی تخلیق سے منقطع اور بندہ آزاد
دیا جائے۔

غرض قدریہ کے اِس نظریہ فیلق افعال سے یا تو خدا کے موجود مطلق ہونے
کا انکار لازم آتا ہے اور یا بندہ کے وجود مطلق ہونے کا انکار لازم آتا ہے۔ اور
یہ دونوں چیزیں بدہمتہ باطل ہیں کیوں کہ خدا کے موجود مطلق ہونے کا انکار تو
جب کیا جائے کہ جب اس کا وجود عدم کی تیدول سے مفید ہو، اور انہی ثابت
ہو چکا ہے کہ دلائل عدم کی گنجائش ہی نہیں اور بندہ کے موجود مطلق ہونے کا انکار اُس
وقت کیا جا چکا ہے کہ جب اُس کا وجود عدموں سے گھڑ پڑا ہو جانا گھم اچھی
بتلا چکے ہیں کہ بندے کی ذات سے لے کر صفات اور صفات سے لے کر افعال تک
سب کے اندر عدم اصل کی حد بندیاں موجود ہیں جنہوں نے اُسے مخلوق کہا۔

بہر حال جبکہ یہ واضح ہو گیا کہ بندے کا وجود جو کہ ایک اثر ہے۔ وجود خدا کی
کا اس سے متعلق ہو کہ بالاسقلال کوئی رجحان حرکت نہیں کر سکتا کہ مستقل کسی سے

کو وجود دیتے یا موجود کر دیتے یعنی مخلوق بنا دیتے تو اس سے منکر کا وجود نہ پہنچتا۔
 بتو روشن بینی میں آگیا کہ اس غلط وجود کے آثار میں ہی افعال گر سوکت اُسی کی کہنا نہیں
 کہ مستتر کہ تو پہر حال وہی تھا ہے خواہ کسی باعث سے بھی ہوا ہو مگر اُن کی تخلیق اُس کی
 نہ ہو۔ بلکہ خدا کی طرف سے ہو۔ کیوں کہ اُس کی ذات و صفات اور افعال کا عدم اصلی
 سے ہرگز نہیں محدود ہوتا اُس کے اصلی عدم اور اُس کے نہ پیدا ہونے اور حادثات
 وجود کی نشاندہی کر رہا ہے۔ ورنہ اگر وہ لامحدود انانات ہوتا جس پر عدم کی کوئی حد
 بندی نہ ہوتی تو اُس کی ذات و وجود محدود ہوتی اور اگر وہ لامحدود الصفات ہوتا
 جن پر عدم کی بند شے لگی ہوتی نہ ہوتی تو اُس کی صفات بھی از خود اُس میں
 قائم ہوتیں اور اگر وہ لامحدود افعال ہوتا جن پر عدم کی قیدیں علت نہ ہوتیں تو
 اُس کے افعال بھی از خود اور مستقلاً خود اُس کی رہا ہوئے سے موجود ہو جاتے لیکن
 جبکہ اُن میں سے کوئی چیز بھی لامحدود نہیں بلکہ سب کے سب عدم کی حدود کے
 گھیرے میں ہیں۔ تو نہ اس کے سوا اور کس چیز کی دلیل ہو سکتی ہے کہ ان میں سے
 کوئی چیز بھی از خود نہ تھی بلکہ اُسی کے وجود دینے سے موجود ہوتی ہے جبکہ اُن
 کے عدم پر اُس کے وجود کے پر تو سے پڑ گئے۔ اُس کی ذات کے عدم پر
 خدا کی وجودی ذات کا پر نہ پڑتا تو ذات موجود کہانی اُس کی صفات کے عدم پر خدا
 کی صفات کے وجود کا گھٹس پڑا تو صفات موجود ہو گئیں اور اُس کے افعال کے
 عدم پر افعال نہ آئے کا پر نہ پڑا۔ تو وہ افعال موجود کہلائے اور کسی کو وجود کے پر نہ

سے وجود دینا ہی تخلیق ہے جس کی وجہ سے جبریت، تقدیر، بندگی ذات کو مخلوق کہتے ہیں کہ وہ عدم سے وجود میں آئی اور بندگی صفات کو تخلیق کہتے ہیں کہ وہ عدم سے وجود میں آئیں تو پھر آخر اسی وجہ سے اُس کے افعال کو مخلوق کہتے ہیں انہیں کیوں نازل ہے کہ وہ بھی تو عدم ہی سے وجود میں آئے ہیں اگر اس بندے کے ہاتھ میں وجود کی باگ روڑ ہو تو اور یہ کسی چیز میں بھی غیر کی ایجاد سے مستغنی ہو سکتا تو اس بارہ میں اپنے افعال تک ہی کیوں محدود رہتا اپنی ذات اور جہاں کو بھی یقیناً ایجاد غیر کی تہمت سے بری رکھنا اور بنا ہر صفات خود خود ہی وجود ہوتا۔ پس قدر یہ کیا یہ کہنا کہ بندہ افعال میں مستقل بالاختیار ہے جس میں کسی کام کے جبراً نشان ہیں درحقیقت یہ دعویٰ کرنا ہے کہ بندہ میں وجود خود اپنا اور اسلی ہے جس میں عدم کا نشان نہیں۔ حالانکہ یہ دعویٰ خلاف واقعہ ہونے کے علاوہ خود اُن کے مستقلات کے بھی خلاف ہے کہ وہ بندے کو مخلوق ان چکے میں اور مخلوق کی حیثیت ہی وجود عدم کی ترکیب سے بنتی ہے جس میں عدم اپنا ہوتا ہے اور وجود دوسرے کا جس سے لاحقہ اسے وجود کے لئے واجب الوجود کا محتاج ہونا پڑتا ہے لہذا وہ اپنی ہر اس چیز میں اُس کا محتاج ہوگا جس میں عدم کی یہ مذکورہ امینہ شے ہے اور ظاہر ہے کہ یہ امینہ کثرت اُس کی ذات و صفات سے لے کر اعمال تک سب ہی میں سرایت کئے ہوئے ہونو بلاشبہ وہ ہر کی محتاجی بھی ان سب ہی میں ہوگی اور سب جاننے

ہیں کہ کسی سے وجود لے کر موجود ہونا۔ بلکہ لفظ دیگر اپنے عدم کو دوسرے کے وجود کے پرتوؤں سے چھپانا ہی مخلوقیت سے توبندہ کی ذات و صفات بھی مخلوق ہوں اور انہی میں بھی۔ ورنہ ایک علت کے اشتراک کے ساتھ حکم میں تفاوت کا دعویٰ دار حکم محض نہیں ہے تو اور کیا ہے جس کا ارتکاب قدر یہ کر رہے ہیں۔

البتہ یہ ضروری ہے کہ توبندہ کی ذات و صفات اور انہی میں سے ہی مخلوق الہی ہیں جنہیں اسی موجود اصلی کی بارگاہ سے وجود ملتا ہے۔ مگر تھوڑا سا تفاوت یہ ضروری ہے کہ بندے کے افعال کو وجود جب عطا ہے جب اس کی ذات و صفات کا وجود ہو چکا ہے۔ اور اس میں عام وجودی صفات کے ساتھ ارادہ اختیار کا کمال پیدا کر دیا جاتا ہے۔ اس لئے انسان کے اختیاری افعال کی مدد سے ان کی پیدائش میں انسان کے ارادہ اور اختیار کا لازمہ ضروری ہے ورنہ اختیار کی موجودگی لغو اور عبث ہو جائے جیسا کہ واضح ہو چکا ہے۔ البتہ غیر اختیاری افعال جیسے حرکت رشتہ یا حرکات غفلت و مدہوشی و جنون وغیرہ کہ وہ مثل حرکات طبعیہ کے ہیں یہ تو محیط نہیں ہوتا۔ سو وہ ان کا یا ان کے ترک کا تکلف بھی نہیں ہوتا۔ مگر بہر حال دونوں قسم کے افعال و حرکات کی تخلیق اللہ ہی کی طرف سے ہوتی ہے۔ مگر ایک کی بلا استعمال اختیار عید اور ایک کی با استعمال اختیار عید۔ بندے کے اسی استعمال اختیار کا نام تکسب ہے۔

پس بندہ اپنے افعال کا کاسب ہے اور حق تعالیٰ ان کا خالق لیکن کسب

اور خلق میں کوئی ایسا درمیانی جستی وقفہ نہیں ہے کہ اس کی تحلیل کر کے دیکھا دینی جائے یا خود یہ بندہ ہی اسے کسب کے وقت محسوس کر سکے کیونکہ جیسے ہی بندہ نے کسی چیز کے دیکھنے کا ارادہ کیا تو عین اسی لمحہ میں آنکھ کی پلک اٹھتی اور ایسا واقعہ ہو گیا۔ اس آئی کاروبار میں ارادہ ابصار اور خود ابصار میں جو خلق خداوند کا نمایا ہوا ہے اسے تجزیہ کر کے کسی وقفہ کے ساتھ مشابہہ کر لینا خود اس کا سب بندے کی قدرت سے بھی باہر ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ بجلی کا سرچے دبانے اور مہب کے روشن ہونے میں پل پھر کا وقفہ بھی محسوس نہیں کر سکتے۔

بہر حال بندہ کی فائز و منفات میں تو صرف خلق الہی کی کارگزاری ہے جس میں بندہ کے کسب کو ادنا دخل نہیں ہے

ما بعدہم اتقانا ما نبود طاعت اور نافرمانی خداوند

البتہ اس کے اقتضای ہی افعال میں خلق خداوندی کے لئے کسب عہد بھی مشروط ہے کہ بلا کسب خلق الہی واقع نہیں ہوتا۔ جن کا فصل و امتیاز جستی نظر کے لئے ناممکن ہے اس کو ذیل کی مثال سے یوں سمجھیے کہ۔

جیسے آفتاب اپنے نور کے فیضان سے دُھوپ کی مختلف وضع قطع کی شکلوں میں تجلیں۔ شمس مستغیل و غیر کو زمین پر نمایاں کرتا ہے گویا جس جس ڈھنگ کے منعقد سے یہ نور آفتاب گزرتا ہے اسی وضع کی شکل اختیار کر لیتا ہے ایسے ہی (جہاں شبہ) حق تعالیٰ اپنے نور و جود سے کائنات کے مختلف الاشکال اعیان کو

وجود دیتا ہے گویا جس جس ڈھنگ کے عدم کے منفذوں سے نور وجود کا فیروانی
 سایہ گزرتا ہے اُسی شکل و صورت کی مخلوق نمایاں ہو جاتی ہے پس جیسے ٹھوپوں
 کے ٹکڑے گویا آفتاب کی مصنوعات ہیں ایسے ہی یہ کائنات یا ممکنات کے
 مختلف الوضع پیکر حق تعالیٰ کی مخلوقات ہیں اگر آفتاب نور کا سایہ نہ ڈالے تو ڈھوپ
 کا ہر ٹکڑا پردہ ظلمت میں چھپا رہ جائے اور اگر حق تعالیٰ اپنے وجود کا پردہ نہ
 ڈالے تو ممکنات کا ہر جوہر و عرض پردہ عدم میں مستور رہ جائے۔

پس جس طرح و نحو میں کی شکلوں کی حقیقت اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ
 نور و ظلمت کا مجموعہ ہیں جن میں چہار طرف تو عدم النور یعنی ظلمت چھیرا ڈالے ہوئے
 ہے اور درمیان میں نور سا محدود حصہ نور کا آگیا ہے۔

پس اس محدود نور اور اس محدود ظلمت کے ایک جگہ جمع ہو جانے سے
 یہ شکل عالم وجود میں آتی ہے جسے ہم رنگ گول ڈھوپ یا مثلث ڈھوپ کہہ دیتے
 ہیں۔ اگر نور ہی نور ہو تو اس کی کوئی شکل نہیں جیسے کھلے میدانوں یا بے آواز محفل
 میں فاصلہ نگاہ و صوب بھیل رہتی ہے نہ اسے رعب کہہ سکتے ہیں نہ مثلث ایسے ہی اگر
 ظلمت محض ہو تو اس کی بھی کوئی شکل نہیں جیسے اندھیری رات میں بے حدود بے پناہ
 اندھیرا ساری زمین پر چھایا رہتا ہے جس میں نہ مریخی صورت ہے نہ مثلث، لیکن
 جو نہی نور اور عدم النور کا کہیں اجتماع ہو جاتا ہے وہی شکل و صورت تیار ہو جاتی
 ہے۔ اس طرح نہ وجود و مطلق کی کوئی صورت ہے جیسے حق تعالیٰ کا وجود باوجود کہ

میرنگی و صورت سے بری ہے اور نہ عدم محض کی کوئی صورت ہے جیسے ناپیدائشہ
 عدوات کہ اپنی لاشیت کی اقدیر یوں ہی بے شکل و صورت پڑے جو شے ہیں لیکن
 جو نہی عدوات پر جو بات کا سایہ پڑتا ہے اور وجود و عدم کسی نقطہ پر اس طرح
 جمع ہو جاتے ہیں کہ بے قید وجود کے کسی پر توہ کو عدم کی حد بندیاں گھیر کر شخص دکھانے
 لگیں دونوں کائنات کی یہ یوں یوں شکلیں نمایاں ہو جاتی ہیں۔ جس سے واضح ہے کہ شکل نام
 حد بندی اور تشبیہ کا ہے۔ اطلاق اور عموم محض شکل سے نہی ویا لایہ۔

یہی وجہ ہے کہ نہ حق تعالیٰ کی کوئی شکل و صورت ہے کہ وہ وجود بہت اور
 لامحدود ہے اور نہ غیر پیدا شدہ کائنات کی کوئی صورت ہے کہ وہ عدم محض ہے
 اور اُس کی بھی کوئی حد و نہایت نہیں۔

کیونکہ جب حق تعالیٰ کا وجود لا تنہا ہی ہے اور ہر جہت وجود میں ظہور و کمال
 کی شان ہے اور یہ ظہور و انعکاس عدوات ہی کے سانچوں سے ہوتا ہے تو جتنے
 گوشے وجود کے ہوں گے اتنے ہی سانچے عدم کے بھی ہوں گے۔ پس اگر وجود
 لامحدود ہوگا تو اُس کا یہ محل قابل عدم بھی لا تنہا ہی ہوگا ورنہ اگر یہ وجود جس کا ظہور
 علی الاطلاق ممکن ہے تو لامحدود ہوگا۔ اور اُس کے محل ظہور جو عدوات میں محدود
 ہوں تو کمال ذات کا لامحدود جہت ناقابل ظہور ہو جائے۔ جو سرِ سرِ محال اور
 خلات مفروض ہے۔ اسی طرح اُس کی صفات مثلاً علم و قدرت کی لامحدودیت
 اُس کے معلومات کی لامحدودیت کی مقتضی ہے اور ظاہر ہے کہ اُس کے معلومات و

مقدورات جو ممکن و محدود ہیں۔ وہ محدود ہیں بلکہ اسے "جان من شیئی
 الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم" تو لامحالہ غیر ظاہر شدہ
 معلومات و مقدرات ہیں کہ وہ محدود ماننا چاہئے گا اور وہ بلاشبہ عداات ہیں
 اس لئے عدم کو بھی بے نہایت کہنا پڑے گا۔

گویا ہر وجودی کمال کی بنیاد اس میں اس کا رہ قائم ہے جو افعال کی صورت
 رکھتا ہے اور اس میں کہ جو کہ کمال پہنچ رہا ہو سکتا ہے اور حالات وجود کی کوئی
 حد نہیں تو لامحالہ تعالیٰ عدم کی بھی حد نہیں ہو سکتی مگر وہ کمال متنی جن کمال
 معدوم کی ایجاد و ابقاء سے ہے سب معدود شہر جانیں گے۔

پس ظواہر کی لامحدودیت و مظاہر کی لامحدودیت کی کمال دلیل ہے اور
 غلامدہ یہ بخود کہ وجود کی طرح عدم کی بھی کوئی حد نہیں اور غیر معدوم کی کوئی شکل نہیں
 ہو سکتی کہ شکل نام ہی عدم ہی کا ہے اس لئے نہ حتی تعالیٰ کی کوئی صورت ہو سکتی ہے
 مگر وہ ذات و صفات سے لامحدود ہے اور نہ عدم محض کی رہیں کہ خالہ نہنا چاہئے
 کوئی حد ہو سکتی ہے۔ پس شکل کی حقیقت عدم ہی کی ہے جس میں عدم کے پھول پر وجود
 کے جیسے سایہ ڈال کر یک خاص کیفیت آتسبار رہیں۔

ہاں مگر اس مرتبہ پر یہ پیش نظر رہنا چاہئے کہ ان عداات کے ساتھ ان
 میں ذاتی حق نہیں مل سکتی کہ اس پر معدوم بن جانے کا وجہ آئے۔ بلکہ اس کا کس
 اور وجودی سایہ و حلقہ ہے جیسے روشنائی کے مفرد میں نور آفتاب کی ذات و عمل

کہ ظاہر نہیں ہوتا اور یہ ممکن بھی کب ہے کہ نیک بالشت جو کہ دو مشندان میں وہ آفتاب سما جاتے جو زمین سے بھی نوکر بڑگن بڑا ہے۔ بلکہ اُس کی دھوپ اور نورانی سایہ ان سوداغلوں سے ہو کر گزرتا ہے جو مشعل بننا ہے اور بظاہر مزدور ہو جاتا ہے لیکن حقیقتاً وہ بھی محدود نہیں ہوا کہ واقعہ دھوپ کے ٹکڑے ہو جائیں بلکہ سایہ کی اوٹ میں ہو کہ فطریوں آنے لگتا ہے کہ دھوپ آئے جیسے بجزے ہوئے رہے اگر اس مشندان کے سایہ کو بیچ سے ہٹا دیا جائے تو دھوپ اُسی طرح متصل ہند دکھائی دینے لگے جس طرح مٹی اور اس حالت میں بھی ہے۔

اسی سے واضح ہوا کہ آفتاب سے نور ڈالنے سے ذات آفتاب و بجائے خود ہے، دھوپ بھی محدود نہیں ہوتی البتہ سایہ کے ٹکڑے ضرور ہو جاتے ہیں۔ جس سے یہ توہم بھی ٹکڑے ٹکڑے نظر آنے لگتا ہے۔ پس ان مربع منکشت شکلوں میں حقیقی حد بندی اگر ہوتی ہے تو سایہ ان کے نور آفتاب کی۔

اسی طرح کائنات کی ان زیادہ شکلوں میں جب کسی عدم پر دیوالی کا پڑا پڑتا ہے اور وہ شکل موجود ہو جاتی ہے تو عدم کے مانچہ میں ذات حق نہیں معلوم جاتی کہ محلوں وغیرہ کا شب کیا جائے بلکہ اُس کے وجود کا سایہ اور پر تو پڑتا ہے اور وہ جس عدم کے سانچے میں ڈھلتا نہیں بلکہ اس عدم خود شکل کی حد بندیوں میں یوں محسوس ہونے لگتا ہے کہ وجود محدود ہو گیا ہے، اور ان شکلوں میں بیشک ٹکڑے ٹکڑے بن گیا ہے حالانکہ وجود کا یہ نورانی سایہ دھوپ کی طرح متصل واحد

ہے جس میں نمودوں کے روشناسداری کی نفی اور عدم بندی سے حقیقتاً کوئی تخیل نہیں
جوتی پس لامحدود ذات حق سے تو صورت کی نفی اور عدم بندیوں سے بریت
بر حالت میں کی جاسکتی جس کا نام تشریح ہے لیکن عدم سے اس نفی اور تشریح
کی ضرورت نہیں کہ وہاں وہ شئیست بھی نہیں جس سے نفی کی جائے۔

پھر حال اب اگر آفتاب کی بنائی ہوئی اس شکل پر غور کیا جائے جس میں نور
ظلمت دونوں جمع ہو گئے ہیں تو محسوس ہوگا کہ اس شکل میں نور کا حصہ تو آفتاب سے
آیا ہے نہ کہ خود اس شکل کی ذات سے اور نہ وہ بلا شروع آفتاب بھی منور رہتی بلکہ
قبل از طلوع آفتاب اس شکل میں نور کا کوئی پتہ نشان تک نہ تھا اور ظلمت کا حصہ
خود اس شکل کی ذات میں سے اُبھر رہا ہے جو اس کی اصلیت تھی نہ کہ آفتاب سے
کہ وہاں ظلمت کا نشان ہی نہیں۔

نھیکہ اسی طرح مخلوقات راقیہ ان شکلوں میں جنہیں موجودات عالم یا
ممکنات کہتے ہیں اور جو وجود و عدم سے مرکب ہیں وجود کا حصہ تو اللہ سے آیا ہے
نہ خود اس ممکن سے و نہ بلا تخلیق الہی انہی سے موجود رہتا اور عدم کا حصہ خود اس
مخلوق کا ہے کہ یہ ساری کی ساری مثال میں تو عدم ہی غنی وجود و عدم ہی کے پرتو نہ
اس معدوم الاصل کو موجود الوقت کر دکھایا ہے نہ کہ یہ عدم ذات حق سے
آیا ہے نہ وہاں عدم کا نشان ہی نہیں۔

لیکن یہاں یہ بھی پیش نظر رہنا چاہیے کہ اس شکل میں خلعت کا حصہ گز
خود اس شکل کی ذات ہی کا ہو کہ وہ نمایاں جیب ہی ہو سکتا ہے کہ جیب آفتاب
سے نور آجائے۔ اگر آفتاب اس شکل پر نور ڈالی کر اُسے نمایاں ذکر سے تو خود
اُس کی خلعت بھی کسی گے سامنے نہیں آسکتی۔ پس شکل کی خلعت نمایاں ہونے میں
آفتاب کے فعل کا دخل ہرگز نہ خود اس شکل نے فعل کیا۔ اس شکل کا کام تو صرف
یہ تھا کہ وہ اپنی قابلیت نور کو آفتاب کی بحا ذات میں نہ کر پیش کر دے تاکہ آفتاب
اُس پر اپنا نور چمکائے۔

تھیک ایسی طرح مخلوقات الہیہ میں جو وجود و عدم سے مرکب ہے عدم
کا حصہ بغیر وجود آئے نمایاں نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ مخلوق کی پیداوارش سے بیشتر اُس کا
عدم نمایاں تو کیا ہوتا وہ کوئی قابل ذکر شے نہ تھا کہ اُس کا کوئی چرچا بھی نہ ہونی
پر ہوتا۔ اور اُسے کوئی جانتا بلکہ وہ لحدیک غیثا مذکور تھا۔ پس اُس کا عدم
بھی قابل ذکر اور قابل فائش و تصور ہی آئے سے ہوتا۔

اگر حق تعالیٰ اس شکل کو رجحان دیتے تو نہ اُس کا چاندنا ظاہر ہوتا نہ
خلعت اور وجود و فنا ہی تخلیق ہے ان کے بعد صفات مکمل آیا کہ مخلوق کی غیر بشران
کے عظام و ہڈی معنی مخلوق سے نکلتی ہے۔ مخلوق کا کام صرف اتنا ہے کہ اپنی حلاوت
کو تالی کے آگے پیش کرتی ہے، اور وہ انہیں وجود و عدم سے کر گھوٹا رہے
نہ یہ کہ مخلوق اپنی برائی بھلائی خود ہی اپنی ایجاد سے کھولتے پس جیسے دھوپ کی

شکلیں اپنی نورانیت اور علمائیت کو از خود ظاہر نہیں کر سکتیں بلکہ آفتاب کے ملنے
 حاضر ہو کر نور یعنی اس جن سے ان کا چاندنا اور اندھیرا اور تیز و اظہام ہوتا ہے
 اسی طرح مخلوقات اپنی خیر و شر جو اسی کے وجود و عدم کا ثمر ہے از خود بالاستقلال
 ظاہر نہیں کر سکتیں بلکہ ان کا کام صرف اپنی استعدادوں کو فدا کے بجائے ہونے
 ارادے و اختیار سے ذات باہمی توالی عزائم کے سامنے لے آنا ہے تاکہ اُدھر
 سے وجود مل جائے۔ صحابہ کرام کی بڑائی مہلات نمایاں ہو جاتے۔ پس ان صلاحیتوں کا
 اختیاری اور ارادی پیش کش ہی کا نام کسب ہے۔ اور ادھر سے ہر اختیار و
 عزم پر عمل خیر و شر کو وجود سے دینا خلق ہے۔ کسب بندہ کی طرف سے ہے اور
 خلق خدا کی طرف سے ہے پس بندہ کی خیر و شر شرعی بشیر و نکار خداوندی کے نمایاں نہیں
 ہو سکتی جیسے وہ لوگ کی شکل کی نورانیت تو بھانے خود ہے۔ علمائیت بھی بغیر آفتاب
 کے فعلِ توحید نہیں کھل سکتی۔

مسئلہ تقدیر میں اہل سنت کے مذہب کے ہی دو دین ہیں۔ کسب عبد
 اور خلق رب۔ کسب عبد جبرہ کے مقابلہ پر ہے اور خلق رب تقدیر کے مقابلہ پر
 اسی لئے یہ دونوں ہی طبقے اہل سنت کے مقابل آئے۔ ایک نے کسب عباد کو
 نشانہ بنایا اور ایک نے خلق رب کو اور اعتراضات کی جو چھاڑ شروع کر دی۔
 تقدیر نے خُدا کے خلق افعال پر کھڑے چینی کرتے ہوئے کہا کہ اگر بندے کو خُدا
 افعال دانا جائے بلکہ اُسے کاسب کہہ کر اُس کے افعال کا خالق خدا کو تسلیم کر لیا

جہاں توحدا جہاں خالق غیر ٹھہرے گا وہیں خالق شر بھی قرار پائے گا اور یہ بلا مشیر خدا کی نشان دہی کے خلاف ہے کہ اُسے شرور و معاند کا موجد اور خالق تسلیم کیا جائے۔ اور شرور کی نسبت اُس کی بارگاہ ربیع کی طرف کی جائے۔
 یسوی اہل سنت کی طرف سے کہا جاسکتا ہے کہ بندہ کے کسب کرنے پر اُس کے اعمال کو پیدا کر دینا ظاہر ہے کہ عطا وجود ہے اور عطا وجود کسی حالت میں بھی لازم نہیں۔ بلکہ اعلیٰ ترین صناعی اور مخلوق پر انتہائی احسان ہے کہ اُسے وجود جیسی بے ہوا دولت بخش دی اور ساتھ ہی اُسے اپنے کمزور جوہر اور طبعی خاصیات و کمالات کی آزادی دی، اور مقررہ ہوتا۔

یہ دوسری بات ہے کہ یہ پیدا شدہ چیز خواہ وہ افعال خلّاتی ہوں یا خود خلّاتی اپنی ذات سے بڑی ہو یا بھی۔ مگر وجود بخشنا ہر صورت میں خوبی ہی خوبی اور وجود وینے والا ہر صورت میں حق مدح و ثناء ہی رہے گا۔ کہ اُس نے اپنا عجیب و غریب کمال دکھلا یا جو کسی اور سے زمین پر نہ تھا۔

مثلاً ایک شعبہ مگر اپنی فوری کے نیچے چند کنگیاں چھپا کر اُس پر اپنا ٹوٹا پھرتا ہے اور کنگی بجاتے ہیں اور منٹ بھر میں ایک پتلا پیرا کیوڑ نکال کر دکھلا دیتا ہے جس پر تمام شعبہ منسوب اور مسرور ہو جاتے ہیں۔ تھوڑی دیر میں وہی شعبہ مگر اُس فوری کے نیچے سے ایک رمی پھپکا کر نکالتا ہے تو وہ دوڑنا بھاگنا سانپ بن جاتا ہے جس سے تمام شعبہ متوحش اور خوف زده

جو کہ بھاگنے لگتے ہیں۔ ظلم سر ہے کہ کتوبر مرغانِ حرم میں بسے ہے۔ ایک بے ضرر اور پاک جانور ہے اور سانپ بد طبیعت اور برزخی جانور ہے۔ ایک اچھا اور ایک بُرا۔ لیکن عاشقینوں کی نگاہ میں شہیدہ بازو دونوں صورتوں میں اچھا یا بُخالی اور مستحقِ مدح و انعام ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ اُس نے تو بہ صورتِ نیا اپنا کال بنا دکھلایا، اور اس شہید کو وجود ہی دیا اور وجود دینا بہ صورتِ انعام ہے۔ کتوبر کو دیا جاتے یا سانپ کو نیز کتوبر اپنی ذات سے اچھا ہے اور سانپ بُرا ہی ہوگا۔ مجبورہ تاشہ کے لحاظ سے دونوں نیروی خیر ہی ہیں۔ کیونکہ تاشہ کا کال بغیر ان مختلف انواع کے نمایاں کئے پورا نہیں ہو سکتا تھا۔ اس لئے شہیدہ کو کمالِ طروت کسی صورت میں کوئی بُری نسبت نہیں ہو سکتی۔

ایک متحدہ تعمیر مکان کے سلسلہ میں شہ نشین بنانا ہے جس میں گھر شہ سے اور آرائش کے سامان رکھے جاتے ہیں اور بیت الخلاء بھی بنانا ہے جہاں خوں سچا شہنشاہ والی جاتی ہیں۔ ایک شہ اپنی ذات سے اچھی، اور ایک بُری مگر متحدہ بہر صورت میں قابلِ تعریف اور مستحقِ ثناء و صفت ہے۔ کیونکہ اُس نے تو بہر صورت اپنی ایجادِ نور و حیرت بخشی کا کمال ہی دکھلایا۔ نیز مجبورہ مکان کی نسبت دونوں چیزیں اچھی۔ کیونکہ مکان کا کمال ان انواع کے بغیر پورا نہیں ہو سکتا تھا۔

اسی طرح حق تعالیٰ خالقِ خیر بھی ہے اور خالقِ شر بھی، خالقِ ایمان بھی ہے اور خالقِ کفر بھی۔ خالقِ تقویٰ بھی ہے اور خالقِ فجور بھی اور ان میں سے ہر خیر

اپنی ذات سے اچھی اور شر اپنی ذات سے بُری۔ مخلوق وجود و بندہ اور پیدا کنندہ
 دونوں کے لحاظ سے صاحبِ غیر، باکمال اور مستحقِ ثناء و صفت ہے کہ اُس نے
 بہر حال وجود بخشی کی جو احسان ہی احسان اور انعام ہی انعام ہے نیز اُس نے
 ان دونوں نوعوں کے لحاظ سے فیاضی ہی کی ہر نوع کو اپنی ذاتی خاصیت دکھانے
 اور اپنے انجام تک پہنچنے کا موقع دیا اور ادھر مجموعہ عالم کے اعتبار سے اُن میں
 سے کوئی چیز بھی شر نہیں کہ مجموعہ کمال ان ساری انواع کے بغیر پیدا نہیں ہو سکتا
 تھا۔ گھلتا رنگ رنگ سے ہے زینتِ جہن

اسے ذوقِ اس جہان کو بہ زینتِ خلاف سے

پس خالقِ جل مجدہ کی طرف نہ بایں منی شر کی نسبت ہوتی ہے کہ وہ
 وجودِ مستندہ ہے بخشش وجودِ شر ہے نہ شر کی نسبت اور نہ بایں منی شر کی نسبت
 ہوتی ہے کہ اُس نے مجموعہ عالم اور کارخانہِ تکوین کو مختلف المراجعات سے
 ردِ قیاس بخشی کہ عبودیت کو استقامت سے مزین کرنا نہ شر ہے نہ شر کی نسبت۔ پھر نہ
 بایں منی شر کی نسبت ہوتی ہے کہ مختلف الخاصیات اشیاء کو اپنی خاصیت
 دکھلانے میں اُس نے آزادی دی اور کسی شے کو آزادی دینا اور اُسے اُس
 کی مکمل پر پہنچنے کا موقع دے کر اُس کے انجام اور اُس کے مصلحت کا نہ پر
 پہنچا دینا نہ شر ہے نہ شر کی نسبت۔

اسی حقیقت کو ذرا اور گہری نظر سے دیکھنے کے لئے اُسی وجود و عدم

جرتی ہے، اور ایک صورت میں وہ اپنے مظہر و موروں کے باطن کو کھولتا ہے جو ہماری
 تھا تو شر و خدائی واضح جرتی ہے اور اس طرح ظہور و انکشاف کی جو قیود نمایاں دُنیا کے
 سامنے آکر اُن کا دِیاد ربانی کے کمالات و اشکاف کرتی رہتی ہیں۔ مثلاً ایک انسان
 کے عدمِ العلم پر حجبِ علم خداوندی کا وجودی پرتو پڑے گا اور شخص عالمِ کبلا بیگا
 تو ظاہر ہے کہ وہ عالمِ النکل اور علامِ الغیوب تو بن ہی نہ جائے گا جیکہ عدمِ العلم
 کا نقص بھی جو عدمِ اصل اُس کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ پس بقدرِ استعداد
 اُس کا عدمِ علم یعنی جہل اُس میں قائم رہے گا۔ پس جس مذہبِ علمی گالی اُس سے
 ظاہر ہوگا وہ تو علمِ الہی کا ظہور ہوگا، جو اس کے ظرف کے مناسب وضع و آغاز
 لئے ہونے ہوگا۔ کہ علمِ الہی نے اُس میں جلوہ افروزی کر کے خود اپنے کو اس کے
 دوزخِ جہل سے نمایاں کیا، اور جس مذہب اُس سے چہات سرزد ہوگی وہ خود اُس
 کے جہلِ نفس کا جہلی شر ہوگا گو وہ کھلے کا علم کے ظہور کے بعد ہی کہ اُس کے
 بغیر نہ اُس کے عدم کا چہ پا ممکن تھا نہ عدمِ علم کا۔ پس بقیود کمالاتِ علمی تو
 علمِ الہی خود نمایاں ہوا اور بصورتِ نقائصِ جہل علم نے اُس شخص کی جانِ نہ حقیقت
 کو نمایاں کیا۔

پہلی صورتِ ائمہ کے کمالِ طاعت و کرم کی ہے کہ کس فیاضِ ساس ظلالِ باقی
 مخلوق میں اپنا نورِ علم چمکایا اور کوئی اولیٰ بخل روا نہ رکھا اور دوسری صورتِ ائمہ
 کے کمالِ عدل و انصاف کی ہے کہ مغفرت کے ہر کمون جو ہر اور اس کی ہر طبعی اور جمعی

خاصیت کو خدادادہ کثرت ہی گندہ کیوں نہ تھی، نمایاں ہونے کا ہر قدر دیا اور اس پر کوئی بھی پابندی عائد نہ فرمائی اگر مخلوق بے اختیار تھی تو اضطراباً اور اگر با اختیار تھی تو اختیاری انداز سے اسے کھل کھیلنے کا موقع بخشا۔ اس کی فیاضیوں کے سامنے مطلقاً ہر مخلوق پر یہ باب ہے خواہ وہ شر ہو یا خیر۔ وہ ہر ایک کو موقع بخشتا ہے کہ وہ اپنے طبعی آثار و خواص کھول کر اپنے قیوع تک پہنچ جائے۔ کلام مذکور بالا و ہذا لا من عطاء ربك و لا من عطاء عبدك و لا من عطاء عبدك و لا من عطاء عبدك۔ اس سے واضح ہوا کہ مسئلہ تقدیر میں خیر و شر اور بالخصوص مصلحتیں شر ثبوت کے لئے کسی اہتمام و الزام کا باعث تو کیا ہوتی، مزید اظہار کمالات اور ظہور خیرات کا باعث ہے۔ وہ شر کو اگر پیدا کرتا ہے تو شر اس کی ذات پاک کے پاس نہیں چھٹک سکتی اور اسے صرف وجود ملتا ہے اور اس وجود یا تقدیر بڑائی کو کھول کر اپنی بھلائی اس میں شامل کر دیتا ہے نہ یہ کہ اسے کوئی بُرائی بخشنا ہے پس کسی بُرے کو ملنے لاکر اسے بھلائی سے محروم کرنا۔ اور بُرائی نہ دینا۔ آخر کون سے احوال سے شر کہا جائے گا اور یہ نسبتہ اللہ کی جناب میں کب بُری ہے کہ اس کی وجہ سے اہلسنت کو مطمئن کیا جائے۔

غرض جس اصول پر اللہ کے جو و نوالہ اور عدل و انصاف کا ظہور ہوتا ہو کہ ایک طرف تو کمالِ لال سے بندے کے طبی جوہروں کو کھلنے کا موقع دیا جائے اور دوسری طرف کمالِ نقصان سے اسے وجود کی خیر کا مرہ بنایا جائے۔

اور اس وجہ سے جو کمالات ظاہر ہوں انکو کمال رحمت سے اس بندہ ہی کی
 ہر طرف منسوب بھی کر دیا جائے حالانکہ وجودی کوئی کمال بھی حقیقتاً اُس کا نہیں
 تھا تا کہ اس کمال و نقصان کے ظہور سے بطور محبت یہ کہا جاسکے کہ اتنی تو
 اس بندہ میں استعداد کی خیرِ چھٹی کہ وجود کے ذریعہ کمال کا یہ حصہ اُس نے
 اپنے اندر جذب کر لیا اور اتنی اُس کی استعداد میں کمی تھی کہ اپنے ذاتی عدم
 آلودگی کمال کا باقی ماندہ حصہ جذب نہ کر سکا۔ بلکہ عدمی نقائص کا ظہور اُس
 سے ہوتا رہا۔ اور اس لئے وہ بقدر کمال کو اتنے عروج و سر بلندی کا مستحق
 ہے اور بقدر نقصان اتنی پستی اور سر ٹھمرنی کا مستحق ہے۔ تو کیا یہ اصول اور اس کے
 عاقلانہ فرائض خدا کی بارگاہِ ربیع میں کسی ادنیٰ سی نسبتِ شر کا بھی باعث
 کہلائے جاسکتے ہیں؟ جن سے اہل سنت کو ملزم ٹھہرایا جائے اور اس اصول
 کی نزدیک کی حکم کی جاتے۔

بہر حال اس سے واضح ہو گیا کہ حق تعالیٰ خالقِ خیر و شر بھی مستحقِ حمد و ثنا
 ہے اور خالقِ شر اگر بھی مستحقِ تعریف و تعریف ہے کہ اُس نے ہر صورت میں
 کمال دکھلایا اور کمالِ عطا فرمایا، اور کمال کا دکھلانا اور دوسرے کو ذیبت کسی
 حماقت میں بھی بُرایا بُری ثابت دلا نہیں ہو سکتا۔ اب اگر اس کمال کے دینے سے
 کسی ذات کی اپنی ذاتی بُرائی کھلنے لگے تو اس میں خُوبی دینے والے کا کیا قصور
 ہے؟ کھوٹ اُس کا ہے جس کی جبلت میں بُرائی پیوست تھی اور وہ اس

بھدائی کے چاند نے میں چمکنے لگی، ورنہ اگر ایسی ہی بڑیوں کے ظہور سے
خوف کھایا جاتا تو کسی مدد کو وجود ہی نہ دیا جاتا کہ مدد میں اُس کے عدم
کے سبب مشرورائی کے سوا کچھ کیا کر سکتا۔

بلکہ اگر نگاہ گہرا اور گہرا کیا جائے تو واضح ہو گیا کہ خلقِ نیر جس پر فرقِ باطن
کو کچھ زیادہ اعتراض نہیں بغیر خلقِ شر کے مکمل ہی نہیں ہو سکتا۔ اس لئے اس
عالمِ کون و نساد میں جس حد تک ضروریاتِ خیر کے پیدا کرنے کی تھی اُسی حد تک
ضرورتِ شر کے پیدا کرنے کی بھی تھی کہ ایک کے بغیر دوسری کا کارخانہ مکمل ہی
نہیں ہو سکتا تھا۔ اور اس لئے خیر و شر مجبوراً عالم کے لئے دونوں خیر ٹھہرتی
ہیں۔ اور گویا جتنا مجبوراً عالم کوئی بھی شر نہیں کہ اُسے شر کہہ کر بارگاہِ حق
کو اُس کی نسبت سے بچانے کی فکر کی جائے اور جو اس فکر میں ساتھ دویں
اُنہیں مطمئن کیا جائے۔

جو اس کی یہ ہے کہ حسبِ ثابت شدہ وجود تو صرف ذاتِ بابرکات
حق کے ساتھ قائم ہے جو اپنے جوہر ذات کے لحاظ سے ہر چیز سے غنی، اور مستغنی
ہے۔ حتیٰ کہ خود وجود کا بھی محتاج نہیں کہ کہیں سے لانے۔ جیکہ اُس کا جہر و فانی
اور خاتمِ نادر ہے۔ البتہ عالم کائنات کا فنا و تواتر اپنی ذات سے چونکہ مدد
ہے اُس لئے وہ اپنے وجود کے لئے جب بھی اُس کی استعداد اُس کی موجودگی
کا تقاضا کرے گی حق تعالیٰ کا محتاج ہوگا، لیکن اگر غم کہہ دو یہ ممکن جو وجود کا

حقاً ہند اور اُس کا محتاج ہے اور اپنی موجودگی کے لئے صرف وجود ہی کا محتاج نہیں
 عدم کا بھی محتاج ہے کیونکہ وجود میں آسکے گا جہاں وجود نہ ہو بلکہ عدم ہو۔ ورنہ
 موجود اسشیاء کو وجود دیا جانا تحصیل حاصل ہے جو عبث اور لغو ہے بلکہ موجود سے
 وجود مستبعد کہ بھی نہیں سکتی کیوں کہ تیسریت خلاصہ سے ہوتی ہے اور جبے ہاں
 ہرگز نہ وجود سے پڑے ہے تو طرف وجود خالی کتب۔ لہذا کہ وجود اُس میں بھرا ہوا ہے اسی
 لئے حق تعالیٰ شانہ کو جو وسیع الوجود محیط الوجود اور کمال الوجود سے نہ وجود دیا جا
 سکتا ہے دواں قبولیت وجود کی گنجائش ہی ہے کہ وہاں کوئی گوشہ وجود سے
 خالی ہی نہیں جس میں وجود سے۔ فرض عطا وجود کی ضرورت اور گنجائش وہیں ہوتی ہے
 جہاں وجود نہ ہو بلکہ عدم ہو۔ اس سے واضح ہوا کہ وجود اپنی کارگزاری بتیر عدم
 کے رکھلا ہی نہیں سکتا کہ وجود پر وجود کی کارگزاری ممکن بھی نہیں اور لغو ہے اس
 لئے گویا وجود اپنے ظہور میں عدم کا ضرورت نہ ہے کہ اُس کی نمود بتیر عدم کے
 محل و مورد کے نہیں ہوتی۔

اور یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ وجود خیر محض اور عدم شر محض ہے اس
 لئے اگر ہم یوں کہہ دیں کہ خیر کا ظہور بتیر شر کے ظہور کے ممکن نہیں اور خیر کا کارخانہ
 بتیر شر کے مکمل نہیں ہو سکتا تو کچھ بے جا نہ ہو گا۔ نظر یہی یہ ہوتا پڑے گا کہ جب
 بھی وہ قادر مطلق اپنے وجود یا وجود کی خیر و خوبی نمایاں فرماتے گا تو اُس کے لئے
 محل و مورد عدم ہی بنے گا اور عدم پر وجود پڑنے سے اُس کے عدم نقائص قدراً

کھلے بغیر نہیں رہیں گے لامحالہ توجہ دینی چاہیے کہ تیر کا ظہور بغیر شر کے ظہور کے
 نہ ہو سکے گا۔ یا یوں کہو کہ اس ممکن سے تیر کے ساتھ بقدر قلت اس قدر وشر
 کا ظہور بھی ضروری ہے ورنہ ثابت ہوگا کہ اُس میں شر کا انتشار ہی نہیں تھا جس
 کا نام عدم ہے۔ حالانکہ ممکن کے معنی ہی معدوم الاصل اور موجود الوقت کے
 ہیں۔ اس لئے شر کا انحصار فطرتاً متعیناً نہ تخلیق جواز کو جس طرح سے کہہ دیا جائے
 کہ فعل شر کی نسبت ہر گاہ حق کے لئے ایک بڑی نسبت ہے ورنہ اگر اس
 نسبت شر کے خوف سے علی احتراز کیا جاتے تو نقص تخلیق ہی سے انکار کرنا
 پڑے گا۔ پس ایک نسبت شر ہی نہیں کھلے بندوں تخلیق شر کا دعویٰ کرنا بھی
 شر نہیں ثابت ہوتا تو اب اہل سنت پر کیا الزام ہے؟

بلکہ اگر پیکرِ مکار کو اور تیز دوڑایا جاتا تو شاید ہمارے لئے یہ دعویٰ کرنا
 بھی سہل ہو جاتا کہ تخلیق حقیقتاً صرف شر ہی کی ہوتی ہے ذکرِ خیر کی۔ کیوں کہ
 یہ واضح ہو چکا ہے کہ خیر کا منبع وجود ہے اور شر کا مخزن عدم۔ اور جبکہ وجود قائم
 کا ذاتی ہے تو بلاشبہ خیر بھی اُس کی ذاتی ہے۔ اور عدم جبکہ مخلوق کا ذاتی ہے
 تو شر اُس کی ذاتی ہوتا اور ظاہر ہے کہ تخلیق یا خالق کے معنی اُس چیز کو جو خود
 دینے کے ہیں جس میں وجود نہ ہو پس خیر جبکہ ذاتِ حق میں ازل سے موجود اور
 ثابت و قائم ہے۔ تو اُس کی تخلیق کے قائل ہونے کے معنی اُس کی عدم موجودگی کے
 قائل ہونے کے ہوں گے ورنہ اگر وہ موجود تھی تو تخلیق کو کے اب وجود

اُسے کیوں دیا جا رہا ہے۔ حالانکہ ذاتِ حق میں خیرِ ک عدمِ موجودگی کا تحلیل بھی بندے کے حق میں اُفراورد اُس کی بارگاہِ قدس کے لئے شرکی کھلی نسبت ہے جس سے وہ بری ہے۔

پھر یہی نہیں جبکہ خیر کا دوسرا نام وجود ہے تو خیر کے مخلوق ہونے کے معنی یہ ہوں گے کہ وجودِ مخلوق کیا جا رہا ہے اور وجود کو وجود دیا جا رہا ہے حالانکہ ایک طرف تو تحصیلِ حاصل اور لغو و عبث ہے اور دوسری طرف خدا میں وجود ہونے کا قائل ہر مہانت جو انتہائی شورشِ چشمی اور کھلی دہریت سے نیز اس سے خود خالق کے جوہر ذات کی تخلیق اور وہ بھی خود اُسی کے لامتناہی لازم آتی ہے کہ گویا وہ خود اپنے کو پیدا کر رہا ہے حالانکہ یہ تقدم شے علی نقض ہے محال بھی ہے اور ایجاد و جو ہر نے کے باعث لغو اور عبث بھی ہے جس سے اُس کی بارگاہِ منترہ اور نیرنگی ہے

حقیقت یہ ہے کہ خیر تو اللہ سے صادر ہوتی ہے نہ کہ وہ اُسے پیدا فرماتا ہے کہ پیدا ایش عدم کی ہوتی ہے نہ کہ وجود کی اور خیر وجودی چیز ہے، کیونکہ خلق کے معنی عطا۔ وجود کے ہیں اور وجود کے ہیں اور وجود عدم کو دیا جاتا ہے نہ کہ عدم وجود کو۔ اور شر و حقیقت اللہ کی مخلوق ہوتی ہے نہ کہ وہ مساؤ اللہ اس سے مساؤ ہوتی ہے کیونکہ خلق کے ذریعہ وجود عدم کو دیا جاتا ہے اور عدم ہی شر کا دوسرا نام ہے اور شر اس سے صادر نہیں ہو سکتی۔ جس کی بناء یہ ہے کہ صادر تو مصد

میں پہلے سے موجود ہوتا ہے۔ اس لئے اُس سے صادر اور سرزد ہو جاتا ہے ،
 جیسے آفتاب سے نور صادر ہوتا ہے لیکن مخلوق خالق میں نہیں ، اگر خالق میں ہوتا تو
 اُس سے پیدا کرنے اور وجود دینے کی ضرورت ہی نہ پڑتی ۔ اس لئے اُس سے بنایا جاتا
 ہے اور وہ عدم کے سوا دوسری چیز نہیں ۔ کیونکہ عدم ہی خالق میں نہیں جو اُس سے
 صادر ہو ۔ اس لئے خلق جب بھی واقع ہوگا عدم ہی پر واقع ہوگا اور مخلوق جب
 بھی بنے گا معدوم ہی بنے گا ۔ کہ وہ بھی پہلے سے نہ تھا جیسے وجود کی حاجت
 پڑی خلق وجود پر واقع ہو ہی نہیں سکتا کہ وہ تو ذاتِ حق میں اول سے ثابت اور
 قائم ہے پس وجود کا تو اُس سے صدور ہوگا نہ کہ خلق اور عدم کا اُس کے فعل سے
 فعل ہوگا نہ کہ صدور ۔ اور یہ واضح ہے کہ خیر کا دوسرا نام وجود اور شر کا دوسرا نام
 عدم ہے ، اس لئے اب اس دھوکے میں کوئی قائل نہ ہونا چاہیے کہ خلق جب
 بھی ہوگا شر ہی کا ہوگا نہ کہ خیر کا ۔ اب اگر خلِ شر خالق کے حق میں کوئی بُرائی
 یا بُری نسبت ٹھہرائے جس سے خالق کی تنزیہ ضروری ہو جیسا کہ فہرہ منکما
 ہیں تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ معاذ اللہ نفس تخلیق ہی کوئی بُرائی اور عیب ہے
 جس سے خالق کو منزہ ہونا چاہیے کیونکہ خلق خیر تو باقی نہ رہا وہاں کہ خلق کی جگہ
 صدور خیر نے لے لی خلق صرف شر ہی کا رہ گیا تھا ۔ سو وہ بُرائی ٹھہر گیا اس لئے متوجہ
 یہ ملاحظہ کہ جب اصولِ قدریہ سے ذاتِ حق سے تخلیق ہی سے معرّی ہو گئی اور
 ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں اُسے خالق کہنا ہی خلافِ حقیقت بلکہ ایک گستاخی

ٹھہر گیا۔

اب قدر یہ خود کہہ میں کہ خلقِ شرک نسبت سے وہ خدا کی تشریب کر کے جبکہ
 صریح سے حقیقتِ خالقیت ہی کو اس سے اجازت ہے میں تو کیا ہی وہ تشریب
 ہے جس کے بل بوتہ پر وہ اہل سنت کو ترکِ تشریب کا عذر سے رہے تھے ؟
 ایسے سے تو اہل سنت ہی اچھے رہے کہ انہوں نے خدا کو خالقِ مشرمانِ حقیقت
 معنی میں اس کی شانِ تخلیق کو بھی ثابت کر دیا اور عدمِ زودِ مخلوق اور اس کے
 عدم اور آثارِ عدم کو خدا کی ذات سے الگ ان کو اس کی شانِ تشریب کو بھی
 ثابت کر گئے۔ حقیقت یہ ہے کہ قدمیہ نے خلقِ شرک کی حقیقت کو سمجھا ہی نہیں
 انہوں نے خلقِ شرک اور انصافِ باشرک کے فرق کو نظر انداز کر کے معاملہ کو الجھا دیا۔
 وہ یہ سمجھے کہ خلقِ شرک نسبتِ خدا کی بارگاہ کے لئے کوئی بڑی نسبت نہیں بلکہ
 کمال کی نسبت ہے جو اس کی بارگاہ کے شایانِ شان ہے کیونکہ جب یہ واضح
 ہو گیا کہ خلق کے معنی عطا و وجود کے ہیں تو خلقِ شرک کے معنی شر کو معنی عدم کو وجود
 دے دینے کے ہوتے اور وجودِ شر ہے نہ شر کی نسبت اگر یہ کہا جائے کہ شر
 نے شر کو وجود کیوں دیا ؟ تو سوال یہ ہے کہ اس نے خیر کو وجود کیوں دیا ؟
 حاجت تو دونوں کو وجود دینے کی نہ تھی۔ پس اگر خیر کو کسی حکمت کی وجہ سے ظاہر
 کیا ہے اور وہ ہے مثلاً صفاتِ کمال کا اظہار تو یہی حکمت شر کو وجود دینے کی
 بھی ہے، ورنہ بھی اظہارِ صفات ہی مقصود ہے۔ بعض صفات کا ظہور خیر کے نمایاں

ہونے سے ہو سکتا تھا اور بعض کافر کے نمایاں ہونے سے اگر اسی سلسلہ میں اسلام
کے پیدا کرنے کی ضرورت تھی تو کفر کی ایسا ہی ضرورت تھی اور اگر مسلم کہ پیدا
کرنے صفت انعام کا اظہار کرنا تھا تو کافر کو پیدا کر کے صفت غضب کا اظہار متعذر
نہا اور اگر مسلم کو ٹھکانا دینے کے لئے جنت کی پیداوار کی ضرورت تھی تو
کافر کا ٹھکانا بنانے کے لئے جہنم کی بھی ضرورت تھی ۔

وَرَاكَ رَحْمَةً عَشِقَ اَزْكَفَرًا كَزِيْرٍ اَسْتَسْتِ

دورخ گرا بسوز و گریہ لب لباب نہایت ۔

بہر حال خلق شرعاً تو کیا ہونا وہ آیت ہی ضروری اور اعلیٰ تر تھا بتنا کہ خلق
خیر پس خلق شرعاً اس کی نسبت کسی حالت میں بھی خالق کے لئے شرعیہ نہ ہو ۔ ان
اوصاف بالشرعیت شرع سے موصوف ہونا اور بالفاظ دیگر شرع ہونا بلاشبہ برابر ہے
صلا سے اس کی بازگاہ یا آیت ہے پس کہاں شرع ہونا اور کہاں شرعیہ کو وجود
کی دلالت بخشنا اور وہ بھی سمجھت و جمعیت جس کی تفصیل آچکی اور بالخصوص جبکہ
وہ شرع بھی مجبوراً عالم کی نسبت سے خیر ہو دیکھا کہ واضح ہو چکا ہے ۔

بہر حال خلق شرعاً نہیں اوصاف بالشرع شرع سے وہ مترق ہے ۔
اس لئے قدر یہ کہ خلق شرع کی نسبت کا نام لے کر اہل سنت اور ان کی شانیں متبرک
کو مطمئن کرنا محض تعصب تھا ۔ ورنہ ایک انبیا نے جو خالق کی تشریح کا اصولی
ٹھہرا ہے اس کے ماتحت ایک نہیں کہتی ہی شرع کی نسبتیں جو خالق جناب میں لازم

آجاتی ہیں۔ انہوں نے بندہ کے افعال کی قربانی بھگوان کی خدمت واری سے بارگاہِ حق کو پہنچانے کے لئے خالقِ افعال خود بندہ کو مان لیا ہے کہ وہ خود اپنے کئے کا ذمہ دار ہے تاکہ تکلیفِ شرعی اور کارخانہ سزا و جزا اپنی جگہ استوار رہے اور خدا کی بارگاہ تک کسی ظلم، ستم و غیور کی نسبت نہ ہو۔ لیکن اس بندے کو خالقِ مان کر اول تو شرک کی نسبت سے اس کی بارگاہ و دعا و نصرت کو پہنچا سکے۔ کیا خدا کے لئے کسی شریک کا کھڑا ہونا اور وہ بھی اس کی صفت خاصہ یعنی احیاء و تخلیق میں کوئی خیر کی نسبت ہے؟ پھر یہ بندہ جب معصیت کرنے کے لئے چلتا ہے تو اگر خدا کو اس کی معصیت کا علم ہی نہیں کہ کائنات میں بندہ اس نے کیا فساد پھاڑ رکھا ہے تو یہ جہل ہے اور جہل کی نسبت کوئی خیر کی نصبت ہے اور اگر علم ہے تو پھر اگر اسے اس کی معصیت سے بندے کو روک دینے کی قدرت ہی نہیں تو یہ عجز ہے اور عجز کی نسبت کوئی خیر کی نسبت ہے۔ اگر قدرت ہے اور پھر نہیں روکتا بلکہ کھلے بندوں شرک کا رخا جاری کرتا ہے رکھنے پر راضی ہے تو یہ سفاکت ہے اور سفاقت کی نسبت کوئی خیر کی نسبت ہے۔

بلکہ سوال اور اوپر تک پہنچتا ہے کہ اگر اس معصیت سے وہ ناخوش تھا تو اس بندے میں معصیت کرنے کی توفیق ہی آخر اس نے کیوں رکھ دی تھیں کہ یہ سارے قوتِ برہمنی نسبتوں کے چلے؟ نیز جن اشیاء کے اعتناء سے اس کے معاصی کو تعزیت ہوتی تھی انہیں پیدا ہی کیوں کیا تھا اگر ان ہندوں کو ان کی

طریق و مقامات ہوں اور یہ مسئلہ نے معاصی نہیں۔

پھر حال اگر بقول تدریر اہل سنت کے مذہب پر ایک خلقِ مشرک نسبت
بارگاہِ الہی کی طرف ہوتی تھی جو ان کے نزدیک مشرک اور شایع تفریب کو بہت لگاتے
والی تھی تو خود تدریر کے مذہب پر ایک کے بجائے مشرک بلیدیوں نسبتیں چہل
عجز اور مضامین اور تخلیقِ ماضیات سے وغیرہ پیدا ہوتی ہیں جن کا قیاس متعلق علیہ ہے
بیکس اس سے تو اہل سنت ہی کا مذہب اچھا رہا کہ جس پر کم از کم خدشات وارد
ہو سکے اور مصروفیات سابق پر غور کیا جاتے تو خلقِ مشرک نسبت کو کتنا جبری نسبت
ہی نہیں کہ اس سے خدشات کا محل کہا جاسکے۔

تدریر نے اہل سنت کی خیر خواہی کرتے ہوئے کہا کہ ہم افعالِ عباد سے
خدا کے ارادہ و علم، تقدیر اور تخلیقِ افعال وغیرہ کے تعلق کی نفی اس لئے کرتے
ہیں کہ بندہ مجبور محض ثابت نہ ہو جس سے خدا قائل ہے اگر وہ ظلم کا وجہ آئے
جیسا کہ خود اہل سنت بھی اسے مجبور محض نہیں مانتے بلکہ مختار جانتے ہیں۔ لیکن اگر
اس کے انھما کے بارے میں خدا کا علم سابق مان لیا گیا تو معلوم علم کے خلاف ہو
نہیں سکتا اس لئے بندہ مجبور ٹھہر جائے گا یا تقدیر سابق مان لی گئی تو مقدر ٹھہرتا
سابق کے خلاف بنا نہیں سکتا اور یہی جبر ہے تو بندہ جبری محض ثابت ہو جائے گا
اور خیر و ہی تکلیف شرعی اور سزا و جزاء کا سلسلہ اس مجبور محض کے حق ظلم ہو جائے گا
جو تفریب حق کے خلاف ہے لیکن میں عرض کروں گا کہ علم سابق سے شئی کا معلوم

ہوتا لازم آتا ہے کہ جوہر لازم نہیں ہوتا کہ وہ مصلوب الاختیار بھی ہو۔ اگر کسی فرد کی نسبت علم ہی خدا کا یہ ہو کہ وہ اختیار خود غلامی کا کم کرنے لگا تو اس سے باوجود علم خداوندی کے بندہ کا جبر کہاں سے لازم دیکھائے گا بلکہ اختیار لازم آئے گا یا اسی طرح ارادہ سابق سے شئی کا مراد ہونا تو لازم آئے گا لیکن کاسب کا مجبور ہونا کیسے ممکن ہو جائے گا۔ کیا یہ نہیں ہو سکتا کہ خدا نے انسان اور ان کی نسبت ارادہ ہی یہ فرمایا ہو کہ وہ اپنے جبر سے عمل با اختیار خود کریں تو اس طرح خود ارادہ انہی سے انسان کا اختیار ہونا ثابت ہوا کہ مجبور ہونا۔ اسی طرح تقدیر سے شئی کا مقدر ہونا لازم آتا ہے کہ وہ کسی سابقہ امتناع میں ہو اور اپنی ان ہی حدود میں رہنا ہو نہ یہ کہ وہ جبراً رونا ہو اور بند اس کے سلب الاختیار ٹھہر جائے۔ کیوں کہ یہ بھی ممکن ہے کہ خدا نے مقدر ہی یہ کیا ہو کہ انہی بندہ غلامی غلامی یا ارادہ خود اور اختیار خود کر لیا تو اس صورت میں یہ تقدیر سابق ہی انسان کے لئے اختیار کے ثبوت کا ذریعہ بن جاتی ہے نہ کہ جبر و جبر محض کا ذیل زیادہ سے زیادہ پر لازم آیا کہ بندہ کا ارادہ اور اختیار بھی مقدر اور انہی علم میں مقدر ہو اس سے اختیار عید کا لزوم ثابت ہوتا ہے جو اس کے ثبوت کی مستقل دلیل ہے نہ کہ اس کا سلب اور بندہ کی میٹرنی۔

خلاصہ یہ ہے کہ قدر یہ ہے تو افعال عباد کے دو کنون خلق اور کسب ہیں سے خلق کو نشانہ بنایا تاکہ بندے میں ان کے مفروض اختیار و مطلق پر آج نہ آئے۔

نہ اس کی تیرہ آیتیں ہیں نہ سکی۔

ادھر چہرہ نہ گم کیا اور اختیاریہ عہد کو نشانہ دیا تاکہ بندے میں ان کا مفروضہ جو بعض ذہنیں پاؤں ہوا ہو جائے۔ مثلاً اس قدر کہ بیان کردہ اشکال کو جس کی تفصیل ابھی گزری ہے انہیں تم اس آغاز سے ظاہر کیا کہ جبکہ بندہ اور اُس کے افعال کے بارے میں الہی سائنس تقدیر الہی قدیم اور ارادہ الہی اولیٰ ہے تو بندے میں اُس سے جبر پیدا ہونا قدرتی ہے پھر بھی اگر وہ با ارادہ اور با اختیار مانا جائے اور اپنے افعال با اختیار خود کرے تو ارادہ الہی معطل ہو جائے گا اور یہ ممکن ہو جائے گا کہ ارادہ عہد کے ماتحت خود اُس کی مراد تو چل جائے مگر مراد خداوندی رہ جائے حالانکہ ارادہ خداوندی سے مراد کائنات محال ہے اسی طرح تقدیر الہی سے مقدر کا انحراف محال ہے اس لئے بندے میں ارادہ و اختیار ہی کا ہونا محال ہے نہیں عرض کر دوں گا کہ یہ اس صورت میں ممکن ہے کہ بندے میں ارادہ مستقل مانا جائے لیکن اگر ارادہ و اختیار غیر مستقل مانا جائے جو ارادہ الہی اور اختیار الہی کے تحت میں ہر توجہ کائنات کا سوال پیدا ہوتا ہے نہ انحراف و انفعال کا۔

اب رہا یہ کہ بندے کے ارادہ و اختیار کو خدا کے ارادہ و اختیار سے کیا علوفہ ہے؟ آیا اثبات دینی کا کہ خدا میں تو یہ صفات ثابت ہوں اور بندے میں بالکل منافی ہوں یا اثبات محض کا کہ دونوں میں مساوی درجہ میں ہوں یا قطعی محض کا کہ دونوں میں بالکل نہ ہوں اس کی تفصیلات گزر چکی ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ جو نسبت بندے کی اور صفات کو صفات خداوندی سے ہے، وہی نسبت اختیار

عہد کو اختیار مجبور سے ہے اور وہ نسبت ہے اصل اور لیل اور حقیقت و مجاز کی۔
 کہ خالق میں یہ صفات اصل اور حقیقت ہیں۔ اور مخلوق میں غلط و عکس اور مجاز و سراسر
 نسبت سے بندے کے اختیار کا یہ نسبت اختیار خداوندی کمزور و ضعیف، غیر مستقل
 اور عارضی ہونا لازم آتا ہے لیکن منفی اور معدوم ہونا لازم نہیں آتا کہ بندے کو مجبور،
 محض کہہ دیا جائے ورنہ پھر زندہ کی دوسری تمام صفات سمجھ بھگت کلام، قدرت
 وغیرہ بلکہ بندے کی حیات اور وجود ہی سے انکار کر دیا جائے۔ کہ جیسے اُس میں ارادہ
 اختیار نہیں کہ ارادہ اختیار اللہ کا ہے نہ کہ بندے کا، ایسے ہی اُس میں سمجھ
 بھگت وغیرہ بھی نہیں کہ وہ بھی اللہ ہی کا ہے بلکہ یہ زندہ زندہ اور موجود بھی نہیں ہے
 کہ زندگی اور جوگی بھی اللہ ہی کا ہے کہ یہ سارے اوصاف اُس میں یہ نسبت و اختار
 خداوندی مجازی ہی تو ہیں پس اگر مجاز کے حتمی نفی کے ہو سکتے ہوں، اور بندے
 سے سمجھ بھگت وغیرہ کا ایک تخت انکار کر دیا جانا جائز ہو تو یہ بھی ممکن ہے کہ ارادہ
 اختیار کی بھی اُس سے نفی کر دیا جائے۔ لیکن غور کیجئے کہ ایک انسان جس میں نہ
 سماعت ہو نہ بصارت نہ اختیار و ارادہ ہو نہ قدرت حتیٰ کہ نہ حیات ہو نہ وجود
 تو آخر وہ ہے کہاں کہ اُس کے بارہ میں موجود اور سمجھ بھگت وغیرہ کے کلام
 میں اعلان کیا جاتا ہے؟ انھیں اُس کے ارادے و اختیار کی بخشش اُنھیں۔ اگر سچ
 مجاز کے معنی نفی بخشش کے تسلیم کرتے جائیں تو یہی وہ تسلیم ہے کہ زندہ و رکن کمال
 عالم نہ خود موجود ہے نہ موصوف بہ صفات ہے اور نہ فاعل یا فعال۔ بلکہ محض وہی فرضی

اور خیالی ہے۔

غرض جبریہ نے تو بندے کے گسب و اختیار پر اعتراض کیا اور تقدیر نے خدا کے خلق اور ایہاد پر۔ اور اس طرح اہل سنت کے مذہب کے ان دونوں رکنوں کو مروج کرنا چاہا۔ لیکن انہیں سنہ کی کھانی پُری اور اہل سنت نے ان کے نظریات کو جس مذہب تک مجرمت کیا وہ اُس کے مدارک سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتے۔

بہر حال نہ تو بندہ اینٹ پتھر ہے کہ مجبور محض نہ ہوتا ہے جیسا کہ جبریہ نے کہا، اور نہ خالق ہے کہ مطلق کہلاتا ہے جیسا کہ قدریہ نے کہا۔ اُسے بے اختیار محض کہنا تو بے وجود محض کہنا ہے حالانکہ وہ موجود ہے اور اُسے بے بی محض کہنا بے عدم محض کہنا ہے حالانکہ وہ مخلوق عدم ہے۔ پس نہ تو وہ موجود مطلق ہے کہ اُس میں عدم کا نشان نہ ہو، اور نہ ہی عدم مطلق ہے کہ اُس میں وجود کا نشان نہ ہو اس لئے نہ تو وہ مطلق مطلق ہے کہ اُس میں جبر کا نشان نہ ہو اور نہ بی محض ہے کہ اُس میں اختیار کا نشان نہ ہو۔ بلکہ وجود و عدم کے اختلاط کی وجہ سے وہ اختیار و جبر کا ایک مرکب مجبور عم ہے جس میں کسی ایک جہت کا بھی اظہار نہیں کیا جا سکتا۔

ان فرقوں کی نظری اور فکری قلابازیاں دیکھ کر حقیقتاً اہل سنت و ایما کے اہل فکر، اعدال نظر و صحت عقیدہ کا اندازہ ہوتا ہے کہ نہ انہوں نے بندہ

کہ وہی اندر مضمیٰ کہا ہو جو ہونا، پھر موجود مان کر کہ اسے مجبور محض کہا بلکہ حقہ مانا۔
پھر مختار مان کر کہ اسے مختار مطلق کہا بلکہ محدود الاختیار مانا اور محدود الاختیار
مان کر اسے مختار یا اختیار غیر مستقل مانا۔ باختیار مستقل نہیں مانا۔

پس اُن کے دعوے کا حاصل یہ ہوا کہ بندہ مختار منور ہے مگر باختیار غیر مستقل
و باختیار مطلق۔ وہ فاعل افعال یقیناً ہے مگر بدرجہ کسب نہ بدرجہ خلق۔ گویا
انہوں نے درحقیقت یہ دعویٰ کیا کہ بندہ موجود ہے مگر وجود غیر مستقل پس
ان کا یہ کہنا کہ وہ مستقل بالاختیار نہیں درحقیقت یہ کہنا ہے کہ وہ مستقل بالوجود
نہیں بلکہ جیسے اُس کا وجود علی اور عارضی ہے۔ (ایسے ہی اُس کا اختیار بھی علی
اور عارضی ہے اور ظاہر ہے کہ ابلیسیت کا یہ دعویٰ عقلی ہی نہیں بلکہ حسی اور مشاہدہ ہے
جو وفات کے عین بطلان اور میراث اعتدال میں بلا باہرنگ تل جلتا ہے کیونکہ اس
مخلوق الوجود والعدم بندے کی حقیقت جیب اس کے سرا کچھ نہیں کہ وہ خدا کی
تخلیق بغیر پندہ عدم سے پہلے نہ آ سکے، اور از خود موجود نہ ہو۔ تو بلا مشعر اُس کے
اقوال کے مخلوق المجبر و الاختیار ہونے کی حقیقت بھی اس کے سوا دوسری نہیں
ہو سکتی کہ وہ کسب عبد کے ساتھ خدا کی تخلیق بغیر پندہ ظہور پندہ آسکے نہ یہ کہ بندہ
از خود انہیں ایجاد کر لے جبکہ یہ بندہ اپنی ذات کے حق میں مستقل بالوجود اور مستقل
بالاختیار نہیں تو فعل کے حق میں بھی مستقل بالاجاد اور مستقل بالاختیار نہیں
ہو سکتا۔ پس بندہ کا اختیاری فعل بھی خود اُس کی طرح مخلوق خداوندی ہونا مگر بشرط
کسب۔

پس اہل سنت والجماعت مذکور جبر کی طرت اتنی نفی پر آئے کہ بندہ سے
 کسی تک بھی نفی کر دیں، اور نہ قدیم کی طرح اسنے اثبات پر آئے کہ بندہ میں
 خلق تک مان لیں کہ یہ بعض اقراط و تفریط تھی۔ ایک صورت میں بندے کی عقل و نیز
 اور ارادہ و اختیار وغیرہ تمام وجودی صفات کی نفی ہو جاتی ہے اور ایک صورت میں
 بندے کے تمام عدلی تقاضے جبر و اصل کی نفی ہو جاتی ہے۔ اور یہ دونوں امور اس
 لئے بے اصل ہیں کہ ان سے بندے کے وجود اور عدم دونوں کی نفی لازم آتی ہے
 جو بلا شبہ بے اصل اور باطل ہے۔ پس جبر و قدیم تو اپنے انفرادی اور تفسیری
 تخلیات کی وجہ سے مصداق ہیں اس آیت کے کہ :-

لَوْلَا تَطِيعُ مَنْ أَعَزَّلْنَا قَلِيلَهُ عَزَّ ذِكْرُنَا وَأَنبَغُ هَوَا
 وَكَانَ أَمْرًا فَضْلًا

اور ایسے شخص کا کہنا نہ مانئے جس کے طلب کو ہم نے اپنی یاد سے
 غافل کر رکھا ہے اور وہ اپنی نفسانی خواہش پر چلتا ہے اور اس کا
 وہم حال حد سے گزر گیا ہے۔

اور اہل سنت امر قریض سے انگ ہو کر اپنے حقیقی اعتدال کی بدولت اس
 کے مصداق ہو گئے کہ "وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَهٖ ثُمَّ شَاءَ فَلْيُكْفِرْهُنَّ رَهْنِ شَاءَ
 فَلْيُكْفِرْهُنَّ۔"

پس اہل سنت کا عقیدہ درحقیقت واقعات سے مستفاد ہے جس میں اس

اور علیٰ رتبات ہے اور قدیرہ و غیرہ کا نظریہ مختصر ان کے فلسفیانہ قبیل آفرینی
اور واقعات سے انکار یا ایسے غیری کا نتیجہ ہے جو پہلے اصل کے ثبوت اور باطل ہے
گویا مناسب اہل سنت ایک مثبت اور وجودی کلمہ طیبہ ہے کہ "اصلہا
ثابت و فرعہا فی الشکّ" اور مذاہب اہل بدعت ایک منفی اور ردی کلمہ
غیبیہ ہے کہ "اجتث من فوق الارض ما لها من قرار۔"

حاصل یہ ہے کہ اہل سنت کا مذہب اختیار و جبر اور کسب و خلق دونوں
کو اپنے اندر لئے ہوئے ہے نہ نقطہ اختیار پر مبنی ہے نہ فقط جبر پر، پھر بعض
کسب پر قائم ہے نہ منفی خلق پر نہیں، انہوں نے مسئلہ تقدیر میں اختیار و عبادت کے
تو جبر کا رد کر دیا، اور جبر و عبادت کے رد کے قدیرہ کا ابطال کر دیا ہے کسب و عبادت سے
جبر پر فرو لگائی ہے اور خلق و کسب سے قدیرہ پر۔ گویا ان دونوں متقابل مذاہب
میں جو جبر حقیقت کا درجہ رکھتی تھی اُسے تو قبول کر لیا ہے اور جو حقیقت اُن کے
افراط و تفریط اور فلسفیانہ تخیلات کی آمیزش سے تعلق رکھتا تھا اُسے رد کر
دیا ہے۔ اس لئے قدرتی طور پر ان دونوں فرقوں کو اہل سنت کے مقابل آما
تھا کیونکہ ان فرقوں کا مدار ان حقائق پر نہ تھا جو ان سے اہل سنت نے بھیجیں
بلکہ اُس افراط و تفریط پر تھا جسے اہل سنت نے رد کر دیا۔ سرود مقابل آتے اور
اہل سنت پر مختلف شبہات کی بوجھاؤ شروع کر دی۔ قدیرہ نے خلق کو نشانہ بنایا۔
ادھر جبر کے کسب کو۔ ایک نے جبر کو رد کیا اور ایک نے اختیار کو۔ لیکن حقائق

نے ان تعلقات کو رد کر دیا اور حقیقت بکھر گئی۔

خلاصہ یہ ہے کہ جو اختیار کا قصد وجود و عدم کے مسئلہ پر دائر ہے اختیار وجودی صفت ہے اور اُس کے شخص و آثار میں سے ہے اس لئے جس نوعیت کا چاہا وجود ہوگا ویسا ہی اختیار ہوگا اور جبر یعنی عدم اختیار کا حصہ اور اُس کے آثار میں سے ہے اس لئے جہاں جتنا عدم ہوگا اتنا ہی جبر ہوگا۔

حق تعالیٰ شائد موجود اصلی ہے جس میں عدم کا نشان نہیں، اس لئے اُس میں اختیار مطلق ہے جس میں جبر کا نشان نہیں تاہم مخلوق معدوم محض ہے جس میں وجود کا نشان نہیں۔ اس لئے اُس میں جبر محض ہے جس کے ساتھ اختیار کا نشان نہیں اور پیدا شدہ مخلوق وجود و عدم سے مرکب ہے۔ اس لئے اُس میں اختیار بھی ہے اور جبر بھی۔ بندے میں عدم چونکہ اصلی ہے اس لئے اُس پر جبر ہی اصلی ہے اور وجود چونکہ عارضی اور غیر مستقل ہے اس لئے اختیار بھی غیر مستقل اور عارضی ہے عدم اور آثار عدم چونکہ مخلوق میں غالب اور محیط ہیں اس لئے جبر ہی مخلوق میں غالب ہے اور وجود چونکہ محدود اور قلیل ہے اس لئے اُس کا عارضی اختیار بھی محدود اور قلیل ہے۔

اگرچہ کسی چیز کا عدم بغیر وجود آئے نمایاں اور متبادرت نہیں ہو سکتا کہ فی نفسہ عدم لاشعے محض ہے اس لئے بغیر وجود کا سہارا لئے ہوئے اُس کا چرچا بھی نہیں ہو سکتا جیسے محبوب کے نمکڑوں اور مریج مثلت شکلوں کی گرہاگرہ کی

ظلمت بھی نور آفتاب سے ہی نمایاں ہوتی ہے از خود نہیں، اسی طرح بندے کے نفس کی بڑائی ظلمت اور فعال شر جو عدل و نور میں بغیر فعال خداوندی کے جو وجودی آثار میں نمایاں نہیں ہو سکتے یعنی خلق الہی کے بغیر کسب عبد کوئی شے نہیں کہ از خود ظاہر ہو جائے۔ قدیم نے یہ تو دیکھ لیا کہ شر بندہ کی ہے مگر یہ نہ دیکھا کہ اُس کے قابو کے لئے خلق الہی ضروری ہے۔ پس اس میں ایک جزو اگر تشریب کا تھا کہ عین شر کی نسبت بندے کی طرف جو تو دوسرا جزو عدم تشریب کا تھا کہ اس ظلمت شر کی ظلمت کو مستوجب کر دیا جائے بندہ کی طرف جو نور واقعی ہے اور انکار کر دیا جائے خلق الہی کا جو از خود ہے اور جس طرح نور و ظلمت سے مرکب شکل میں نور آفتاب کا ہوتا ہے اور ظلمت خود اس شکل کی، یہ ظلمت نہ آفتاب سے آتی ہے نہ اُس کی طرف جا سکتی ہے، ایسے ہی غلو جو تشریب سے مرکب ہے اُس کی بغیر خدا کی طرف سے ہے اور شر خود اُس کے ظلماتی نفس سے نہ یہ شر خدا میں سے آتی ہے نہ اُس کی طرف جا سکتی ہے! الغیو کلام متک و لیلة والشر لیس الیلت !

اور جیسے بندے کا وجود بغیر وجود خداوندی کے حرکت میں آئے حرکت نہیں کر سکتا اگر وہ محض سایہ وجود ہے نہ کہ اصل وجود۔ اسی طرح اختیار عید بھی بلا اختیار خداوندی کے حرکت میں آئے، حرکت نہیں کر سکتا اگر وہ مایہ اختیار ہے نہ کہ اصل اختیار۔ لیکن مستوجب بندہ ہی کی طرف ہو گا جیسے اور صفات و ہمو کے و بصیر اور نہایت وغیرہ باوجود غل و کس ہونے کے اُسی کی طرف مستوجب ہوتی ہیں نہ کہ خدا کی طرف

اختیارِ خدوی کی حرکت و تصرف کو خلق کہیں گے جو شاید کو وجود دیتا ہے اور اختیارِ عبد کی حرکت یعنی استعمال اختیار کو کسب کہیں گے جو وجود بخشنے کرتا ہے۔ مگر افعال جبکہ کسب کی طرف منسوب ہوتے ہیں نہ کہ خلق کی طرف اس لئے بندے کے افعال بندے ہی کی طرف منسوب ہوں گے۔ نہ کہ خدا کی طرف اور اُس سے متعلقہ مخرجِ ذم بندے ہی کی ہوگی نہ کہ خدا کی۔ پھر جس طرح بندے میں خدا کی طرف سے وجود اس اشارے سے نہیں آسکتا کہ خدا کے وجود میں کمی پڑ جائے اور یہ وجود بندے اور خدا میں منقسم ہو جائے وہ خدا کی لامحدودیت باقی ضرور ہے۔ بلکہ بندے پر وجود خداوندی کا سایہ پڑتا ہے اور اصل وجود ذاتِ خداوندی ہی کے ساتھ قائم رہتا ہے۔ ایسے ہی اختیارِ عبد بھی خدا کی طرف سے اس طرح نہیں آتا کہ خود اُس کے اختیار میں کمی پڑ جائے یا بڑا رہ جائے جیسا کہ قدیم دعویٰ میں بلکہ بطورِ تعلیل اور سلیہ کے آتا ہے کہ اہل اختیار ذاتِ حق کے ساتھ قائم ہے۔ بندے میں محض اُس کا انعکاس ہوتا ہے جس سے انقسام اختیار یا استقلال اختیارِ عبد کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہو سکتا اور نہ وجود میں کمی ہو سکتا ہے حالانکہ وجود میں قدیم بھی تقسیم یا استقلال کے قائل ہیں۔ بہر حال بندے کے جبر و اختیار کا مسئلہ بندہ کے وجود و عدم کی نوعیت پر دانت ہے اور یہ نوعیت واضح ترین ہے۔ اس لئے جبر و اختیارِ عبد اور اُس کی نسبتوں کا مسئلہ بھی واضح ہے۔ بہر حال اہلسنت والجماعت کا یہ دعویٰ کہ بندہ مختار بھی ہے اور غیر مختار بھی، پھر وہ مختار ہو کہ اختیارِ خداوندی کے دست و الحلاق میں غلبہ نہیں اور جبر ہو کہ

عبد خداوندی کے کمال میں ماریج نہیں ایک ایسا مستقل نسبہ ہے جس میں نہ اجتماع نہ
 ہے نہ ارتقا نہ تفضیل جو ابتداء میں مطلق طور پر کسی ہونا تھا بلکہ جیسے بندے کے
 ہر کمال کو خدا کے ہر کمال سے تعقید و احاطہ حقیقت و مجاز اور اصل و ظل کی نسبت ہے
 وہی اختیار و اختیار خداوندی میں بھی نسبت قائم اس نسبت سے زندہ کی صفات
 کا استقلال لازم آتا ہے جیسا کہ قدر یہ مدعی ہیں نہ صفات عبد کا فقدان لازم آتا ہے
 جیسا کہ جبر یہ مدعی ہیں بلکہ بندے کے لئے دوسری صفات ثابت ہوتی ہیں مگر غیر مستقل
 چونکہ بندے کے افعال کی نسبت کو بندے سے روکتی ہیں اور نہ خدا کی نسبت یہہ میں حاصل
 ہوتی ہیں نہ بندے کے مختلف ہونے میں مانع ہیں اور نہ سلسلہ مجازات ہی میں ان سے
 فرق پڑتا ہے۔

غرض جیسا کہ بندہ کی ان مجازی صفات سمجھ و بصیرت اور حیات وغیرہ
 سے خدا کی ان حقیقی اور ذاتی صفات کا اطلاق و عموم اور لامحدودیت میں کوئی
 فرق نہیں آتا اور نہ ہی بندہ ان سے مستثنیٰ ٹھہرتا ہے کہ وہ ان میں مستقل ہو جائے اور نہ
 ہی بندہ کی ان صفات سے سرزد شدہ افعال البصار و سماع و حکم اور حرکت و سکون
 وغیرہ خدا کے افعال ٹھہرتے ہیں بلکہ بندے ہی کے رہتے ہیں اور پھر بھی ان مجازات کا
 باطنی رشتہ حقیقی حوالے کے تحت خدا ہی سے رہتا ہے ایسے ہی بندہ کے اس مجازی
 اور خلقی اختیار سے نہ خدا کے اختیاری مطلق میں کوئی فرق پڑتا ہے نہ بندہ اس میں خدا سے
 مستثنیٰ اور منتظم ہرگز مستقل بالاختیار رہ سکتا ہے کہ مجازہ ہر حال مجاز ہے کہ حقیقی ہی

ہر گنگ حقیقت ہو اور نہ ہی اس مجازی اختیار سے سرزد شدہ فعل خواہ وہ خیر کا ہو یا شر کا خدا کا فعل ہوگا مگر یہ حال وہ اختیار عبد سے صادر شدہ ہے مگر وہ اختیار مجازی ہی ہے کہ بندہ خود ہی اپنی ذات سے مجاز ہے اور پھر وہ موجود بھی ہے اور مشارع الیہ بھی زیر کبر بھی بندہ کے ان اختیاری افعال کا رشتہ خدا کے حقیقی افعال سے منقطع نہیں ہونا بلکہ انسانی عوامل کے ماتحت اُسی کی صفت فعل سے وابستہ رہتا ہے۔

علاوہ یہ ہے کہ حجب بالا جمال بندے میں اختیار اور وجود عقلاً بلکہ حساً ثابت ہو گیا جس پر کلیت شرعی کا مدار اور سزا و جزا کا اعتبار اور جبر بھی بوجہ عدم اصلی قائم رہا جس پر مسامحات شرعی کا مدار ہے مگر مسئلہ تقدیر جس کا فیصلہ اختیار عبد کی نوعیت پر دائر تھا حل ہو گیا اور اس لئے اُس پر ایمان لانا کوئی غیر معقول یا محض جبریات نہ رہی اور ظاہر ہے اور اس حد تک مسئلہ میں کوئی پیچیدگی اور الجھن نہیں۔ الجھن ہے تو تفصیل میں ہے اور وہ بھی عقول عام کی کمزوری کے سبب۔ سوالان کے سمجھنے کا انسان کو نہ کلفت نہیں پہنچا گیا بلکہ شفقتاً ان میں حوضِ کفر نے کی اور پر سے نہایت بھی فراموشی گئی۔ اس لئے مسئلہ تقدیر کو جزو ایمان چاہنا اچانک اور اس میں خوض کرنے سے گریز کرنا تفصیلاً کوئی منہادم اور متعارض حقیقت نہ رہی اور اس میں بھی اہل ملت نے عقلی اور مسلک تویم اختیار کیا۔

ان تمام حقائق کو سامنے رکھ کر اگر انصاف سے غور کیا جائے تو اہل ملت

کے مسلک میں کوئی بھی ترمیم کی اور انہیں یا نقیضین کا اجتماع و ارتجاع یا کوئی احتمال اور اشکال محسوس نہیں کیا جاسکتا جو ابتدائے بحث میں محسوس ہوتا تھا۔ کیونکہ حقیقت اور واقعیت میں خود تا بہم پیدا یا تناقض ہوتا ہی نہیں۔ لہذا یہ کہ حقیقت ہی بگڑا کر سامنے آئے اور فکر صحیح پر تنقیدات کا بیج و بیج جالی تن جاسے۔ ہاں یہ سیدگی اگر ہے تو بلاشبہ قدر یہ اور حیرتہ نیز تمام اہل بدع کے مسلکوں میں ہے۔ کہ وہ بندے کو مخلوق مان کر یا تو اسے خالق کی حدود میں پہنچا دیتے ہیں جو بلاشبہ اجتماع نقیضین ہے کیوں کہ مخلوقیت تو مخلوق کی ہر بات کے عدم استقلال کو چاہتی ہے خواہ اس کی ذات جو یا صفات و افعال اور خالقیت اس کے استقلال کو چاہتی ہو۔ متقاضی ہے پس ایک ہی شے کو مخلوق بھی کہنا اور خالق بھی مستقل بھی جانتا اور غیر مستقل بھی، اکھلا ہوا اجتماع نقیضین نہیں ہے تو اور کیا ہے؟

اے یا پھر بندے کو مخلوق کہہ کر خالق کی نفی کر دیتے ہیں جیسا کہ حیرتہ نے کیا کہ بندے کو محبور و غرض اور بے اختیار مانا۔ جس کے معنی یہ ہو گئے ہیں کہ اس میں اختیار پیدا ہی نہیں کیا گیا۔ اے اختیار آمار و لازم و مجبوری سے تھا تو یہ دھڑی مراوت ہوا اس کے کہ گویا اسے وجود دیا ہی نہیں گیا اور وہ تا حال عدم صافی ہی کے پردوں میں چھپا ہوا ہے وہ وہ کے دائرے میں ابھی تک آیا ہی نہیں مگر پھر بھی وہ اس کے احوال و حالات سے بحث کر کے اسے احکام کا موضوع بھی بنا رہے ہیں جس کے معنی یہ ہیں کہ وہ عدم نہیں اور عدم کے دائرے سے نکلا ہوا ہے پس ایک ہی چیز کو موجود بھی نہ ماننا اور عدم بھی نہ کہنا کیا اکھلا ہوا ارتجاع نقیضین نہیں ہے؟ پس اجتماع و ارتجاع

تقیضیں کا الزام دیا تو اہل سنت کو جاہل تھا لیکن مسیح و ان کے پڑا ہوا ہے۔
 ”وہ الزام ان کو دیتے تھے تصور اپنا نکل آیا“

اور ظاہر ہے کہ محال سے بڑھ کر یہ پیدگی اور کس چیز میں ہو سکتی ہے پس
 اہل سنت کے مذہب پر اگر چند عظمیٰ شبہات وارد بھی ہوتے تھے جو سلسلہ کی باہرگی
 اور نزاکت کا تقاضا ہے نہ کہ مذہب کی کمزوری کا تو اہل بدعت کے ذمہ بڑا ایک
 دو نہیں جیسویں استحالہات جو ہم کو رہے ہیں جو ان کے ذمہ بڑا غیر مقبولیت کی کھلی
 دلیل ہے۔

”وآپ اپنے دام میں مٹیا دیا“

نقل کو یہوں نے عقل کی بدولت اور تقدیر کو اپنی تدبیر کے بل بوتے
 پر پھیرا دیا تھا تو یہ تعبیر کیا کر ان کے مذہب میں نہ نقل رہی نہ عقل، بلکہ صرف
 تخفیف و غفلت رکھنا وان الضن لا یغنی من الحق شیئاً اب غور کیجئے کہ قدر یہ جہ
 وغیرہ نے مسئلہ تقدیر میں ناواجبی عرض کر کے بحث تو اٹھائی تھی۔ اللہ کو خالق
 اور بندے کو مخلوق مان کر خالق کی تنزیہ و تقدیس اور بندہ کو اس سے دبا و
 تسبیح دینے کے لئے اور حتم کی خدا کے انکار خدا کے کمالات کے انکار اور
 خدا کے انحال کے انکار پر، گویا نتیجہ بحث میں ثابت ہوا کہ ان کے یہاں تنزیہ
 کے معنی احماد کے تھے۔

ظاہر ہے کہ الہیات کے معنی مساقی میر جن کا مار نقل صیح اور اتباع و

انخلاص پر ہے جس پر سچے عقل سلیم منطقی ہوتی ہے۔ بعض فلسفہ آہائی اور عیسائی آفرینشی کی راہ سے گھسنے اور شاہدہ ستانی کو ماضی گمیر سے خالی خیال طور پر حل کر کے کی کرشمہ شوں کا نتیجہ اس کے سوا اور کیا ہو سکتا تھا کہ حقیقت نکالہری سے اوجھل ہو جائے اور نہ ہاں رنگ حقیقت سامنے آکر دماغ کو پاگندہ کر دیں جنہیں فریب خوردہ دماغ حقیقت سمجھتے وہیں۔ اور واقعی حقیقت سے کبھی روشناس نہ ہوں سے

”چوں ندیدند حقیقت مرہ انشا زود“

اس لئے خدا ”مذہب کے حقہ میں دماغی گردشوں اور فکری الجھنوں کے سوا کچھ نہ آیا۔ لیکن الہی نعت والجماعت اور محققین دین، اخلاص و انبیاء کے ضابطہ بازوں یعنی عقل بصیرت و انا و من اتبعنی کا سہارا لے کر اور نام نہاد عقل کی عقل فرستوں یعنی فوجوا بعد عندھم میں علم کے غور سے الگ ہو کر جب اس نازک اور پیچیدہ مقام میں بے کوش ہو کر داخل ہوئے اور فانی کے ساتھ دامن بچا کر باہر آئے اور اس آمد و رفت میں اعتدال سے سسٹم کی دونوں سمتوں کو دیکھا نہ انحراف کی طرف ٹھیکے نہ تفریط کی جانب متوجہ ہوئے، بلکہ صرف درمیان کی معتدل حقیقت ہی کو سامنے رکھ کر اپنی پُردی باطنی جنائی کو اسی پر جما دیا تو انہیں شخص کے بجائے حقیقت کا جمال جہاں آراء نظر آگیا اور انہوں نے بدلے اور خدا کا درمیانی رابطہ کو دیا اور خدا اور بندے کے امتیاز کی نوعیت اور ان کی اپنی نسبت و اشکاف کو ذی ایک طرف نشان ہو پینٹ کو مٹانے رکھا اور دوسری طرف نشان کو مہیت کی تزیین

تقدیس کو نگاہوں سے دھیل رہے دیا اور یہ ثابت کر دکھا یا کہ تنزیہ پر کئی مخلوق کو خالق سے منقطع کر دینے یا خالق کو ان کے مخلوق کی نفی کر دینے یا مخلوق کو مخلوق کہہ کر خالق کے کمالات مستقل کی نفی کر دینے یا کمالات خالق کو سامنے لاکر مخلوق کے غیر مستقل کمالات کو مٹا دینے یا مخلوق کو خالق اور خالق کو مخلوق کہہ دینے کے نہیں بلکہ مخلوق کو خالق سے مربوط سمجھ کر دونوں کے دونوں کے حقیقی منصب کو کھول دینے اور دونوں کی درمیانی نسبت کے اختلاف کر دینے کے پس پیچیدگیوں کا الزام دینے والے تو پیچیدگیوں کا شکار ہو کر رہ گئے اور جن پر پیچیدگیوں کا الزام تھا وہ ہر پیچیدگی سے صاف بچ نکلے اور کامیاب ہو گئے۔

غرض اس جامع الاضداد اور بالاتراز عقول مستند کو اس خوبی اور مستند سے دُنیا کے سامنے پیش کیا کہ اسلام کا مسند سے زیادہ عقول مستند ہی مسئلہ تقدیر نظر آئے گا۔ اور اس شد کی مخالفت جہتوں کی غیر مستقیمیت کو اس وجہ واضح کیا کہ ان اختراعی مسکوں سے زیادہ کوئی مسئلہ غیر مستقیم اور اُن کے معنیوں سے زیادہ خفیت انتقال اور شبک دماغ کوئی نہ رہا۔ خواہ وہ قدیم ہوں یا جبریت اور موصفا میر۔ اہل سنت میں اس عقدہ لایمحل کو حل کرنے والے محقق جہتوں کے شد کو خود سمجھ کر دہ سروں کو نہ صرف سمجھا ہی دیا ہے بلکہ اُسے پانی بنا کر علق کے نیچے اتار دیا ہے صلت اور خلف میں بکثرت پیدا ہوئے اور اپنے اپنے در میں اُنہوں نے اپنے مسئلہ سے متعلق اشکالات کو جو وقت کی پیداوار تھے وقت ہی کی زبان میں سمجھا کر مسک کی

محققانہ نظر میں یہ ہیں۔ جیسے سلف میں حضرت علی ابن عباسؓ، حسن بصریؒ وغیرہ۔ پھر
 قرون مابعد میں اشعریؒ، غزالیؒ، زائریؒ، شیخ اکبرؒ، عارف مدنیؒ وغیرہ۔ پھر قرون متاخرہ
 میں مجدد عصر ہندیؒ، امام ولی اللہ شاہ عبدالعزیزؒ وغیرہ۔ پھر ان کے اختلاف و تشدید
 حکیم الاسلام مولانا محمد قاسم نانوتویؒ، مکیؒ، دارالعلوم دیوبند، وغیرہ کا ہر امت
 ہیں جنہوں نے اس مسئلہ پر زبان و قلم اٹھایا اور مسند کا حق ادا کر کے دوسروں کے
 حق میں اسے جہت بنا دیا۔ ان ہی اکابر کے اختلاف مالی ہیں جو انراؤ مسند کو سمجھا دینے
 اور اسے حاکم کر دینے پر علم اٹھا سکتے ہیں۔ وبالله التوفیق۔

محمد طیف عظیمی

مہتمم دارالعلوم دیوبند

۲۹ رمضان المبارک ۱۳۷۸ھ

بالحق

آرژان اور خوبصورت نئی مطبوعات

۱	مجموعہ العلماء	۱	علامہ ابن عبد البر کی مشہور کتاب کا اردو ترجمہ مجدد علوم
۲	سوانح مولانا دردم	۲	مولانا سید امیر حسین
۳	حدیث رسول کا ترجمہ معیار	۳	مولانا قاری محمد طیب صاحب مظاہر
۴	مکاتیب میں جمعہ کے احکام	۴	حضرت گنگوہی و حضرت عثمان غنی
۵	حیات مجھے علیہ السلام	۵	مولانا محمد ادریس کاندھلوی
۶	نعم نبوت	۶	مولانا محمد ادریس کاندھلوی
۷	امول دعوت اسلام	۷	مولانا قاری محمد طیب صاحب مظاہر
۸	دست چنب	۸	مولانا سید امیر حسین
۹	سبیل الرشاد	۹	حضرت گنگوہی
۱۰	مسائل طیبہ	۱۰	مولانا حسین احمد مدنی
۱۱	مکتوبات اہل ادب	۱۱	حاجی امداد اللہ مہاجر مکی
۱۲	دیوبند سے بریلی تک	۱۲	مولانا ابوالاعلیٰ عثمانی مدنی
۱۳	اذان اذاعت	۱۳	مولانا سید امیر حسین
۱۴	اذان القرآن	۱۴	حضرت گنگوہی
۱۵	اسلام کا اخلاقی نظام	۱۵	مولانا قاری محمد طیب

آج ہی طلب فرمائیے: ادارہ اسلامیات، ۱۹۰۔ انارکلی لاہور



اداره اسلامیات

○ مریاتہ سوسائٹی، نال روڈ، لاہور ————— فون: ۴۴۴۴۴۴۴۴ ————— ٹیکس: ۴۴۴۴۴۴۴۴
 ○ ۱۹۰، انارکلی، لاہور، پاکستان ————— فون: ۴۴۴۴۴۴۴۴ — ۴۴۴۴۴۴۴۴
 ○ سوہن روڈ، پتاک اڈو، لاہور، کراچی ————— فون: ۴۴۴۴۴۴۴۴